

Title ASLUL USOOL.

Author Abdul Qadir Mehrban
Fakhri.

Accession No. 18255

Call No. 297 Ab 32 A

[illegible]

Title Aslul Usool.

Author Abdul Syed Shah.

Accession No. 227 18255

Call No. 297 Ab 32 A

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date
3	500		
	596		
	286		
	438		
11	646		
11	530		
30	76		

Title ASLUL USOOL.

Author Abdul Qadir Mehrban
Fakhri.

Accession No. 18255

Call No. 297 Ab 32 A

Borrower's
No.

Issue
Date

Borrower's
No.

Issue
Date

Handwritten entries and markings in the table, including names like "Miss" and "Thompson", and various scribbles and arrows.

Call No. 297 Ab 32 A

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date
3	500		
	596		
	206		
	438		
	646		
	530		
	3076		

نقش بر آب

به همراه جستجوی حیند در باب

تطبیقی
شعر حافظ گلشن‌زار، گذشته‌شرفارسی ادبیات
با اندیشه‌ها، گفت‌و شنود و خاطره‌ها

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب



انتشارات معین

تهران، ۱۳۷۰

بیاض

بیاض

بیاض

بیاض

KASHMIR UNIVERSITY

Library

Acc

3127.45

Date

30.3.54

8/52
4N

زرین کوب، عبدالحسین

نقش برآب

چاپ اول: پاییز ۱۳۶۸ ه.ش. — تهران

چاپ دوم: ۱۳۷۰ ه.ش. — تهران

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر

تیراژ: ۳۵۰۰ نسخه

تهران، صندوق پستی ۷۷۵-۱۳۱۴۵

فهرست مطالب

۷	مقدمه
۹	الا یا ایها الساقی
۴۴	تاریخ نگری یا تاریخ نگاری
۵۸	نقش برآب
۱۰۱	حافظ و قلم صنع
۱۱۸	هجرت
۱۷۰	از هرودوت در تاریخ چه می توان آموخت؟
۲۱۶	در جستجوی انسان
۲۵۶	سیری در گلشن راز
۲۹۵	از ادبیات تطبیقی
۳۶۲	اشارات در حاشیه دیوان حافظ
۴۱۳	نیوشاک
۴۳۷	نوروز و آیین های وابسته به آن
۴۵۲	دُن کیخوته در بازگشت
۴۸۰	از گذشته نشر فارسی
۶۲۲	سه غزل از حافظ
۶۵۱	از بین کتابها
۶۸۳	ورق بر ورق
۷۴۹	مؤخره

مقدمه

این کتاب که یادگاری از علاقه پرشور خلقی در بزرگداشت خاطره لسان الغیب شیرازست یکسره درباره حافظ - زندگی و اندیشه او - نیست. اما در مجموع آن گفتاری چند درین باره هست و پاره‌یی دیگرش از آن گونه است که شاید روشنی‌هایی - هرچند نه بسیار - بر ساحت شناخت وی می‌اندازد و ارزیابی آنچه را دنیای عصر ما به هنر و اندیشه شاعر بزرگ شیراز مدیونست تا حدی آسان‌تر می‌کند.

عنوان نقش برآب هم هرچند در کلام والای او نیز مجال بیان دارد باری درین نوشته به زندگی جاودانه او مربوط نیست تصویری از عمر به باطل تلف کرده یک دوستدار دیررسیده اوست که در پیچ و خم راه درشتناک هستی رؤیاگونه خویش بارها مثل آن خواجه زندان جهان «وجود» ما را «معتایی» یافته است - «که تحقیقش فسون است و فسانه»!

با این حال این ستایشگر دیرینه مهر شاعر شیراز در طی سالها که از کوچه زندان گذر داشته است این اندازه دریافته است که اگر زندگی خود وی - زندگی یک انسان عادی که در خور و خواب و خشم و شهوت خلاصه می‌شود - نقش برآب است زندگی انسان‌های «از خودی رسته» که نقش وجود معماگونه خود را با ابعاد بی پایان حقیقت هستی گره می‌زنند بی دوام و ناپایدار نیست و آن نفحه الهی که از عرصه تاریخ انسانی همواره گذر دارد آن مایه روح و حیات به زندگی آنها می‌بخشد که دیگر آن را «نقش برآب» نتوان خواند.

باری درین مجموعه تعدادی اندک از نوشته‌های پراکنده هست که طی سالیان دراز در جراید و مجله‌های گونه‌گون، انتشار یافته است لیکن تعداد بیشتری از نوشته‌ها، اینجا

برای اولین بار مجال نشر می‌یابد و جریان آیین بزرگداشت جهانی حافظ، که سال گذشته بار دیگر یاد آن جان جهان را همه جا با شور مشتاقان مواجه ساخت در آن ایام انگیزه عمده‌یی در اقدام به نشر آنها گشت و اگر امروز پاره‌یی ازین نوشته‌ها چیزی از شور و حال دنیای آن رند جهانسوز را در دل‌های بیدردان عصر ما نقش تواند زد برای من مایه بسی خرسندی است — هر چند که نقش برآب نه نقشی پایدار تواند بود.

به هر تقدیر بحثی در باب یک غزل حافظ، یادداشت‌هایی در باب تعدادی ابیات و برخی غزل‌های دیوان، جستجوهای در باب ادبیات تطبیقی، مروری برگزیده نثر فارسی، گفتاری در باب گلشن راز، و سخنی چند درباره هرودوت و آنچه از تاریخ او می‌توان آموخت، به همراه پاره‌یی اندیشه‌های شخصی و با نقشی کوتاه از ماجرای عمری شصت ساله، این مجموعه را دنباله دفتر ایام و یادداشت‌ها و اندیشه‌ها نشان خواهد داد و با آنکه این دفتر همین جا پایان می‌یابد در آنچه به حدیث نقشی که حیات نویسنده را درآب بی پایاب امواج زمان می‌شوید و محو می‌سازد مربوط می‌شود حکایت همچنان باقی است و هیچ کس نمی‌داند که آن باقی کی و کجا پایان خواهد یافت.

اما باقی این مقدمه که شامل تدارک مافات کتاب نیز هست باید برای مؤخره‌یی بماند که در پایان کتاب باید آورده آید و تحریر آن در گرو دوام عمر و رجوع به وطن خواهد بود. اینجا از خواننده عزیزی که به چشم رضا درین مقدمه می‌نگرد توقع آنست که اگر آن مؤخره را در پایان کتاب بیابد قبل از مطالعه کتاب در آن مختصر نیز نظر اندازد و لامحاله پاره‌یی از عیب‌های چاپی یا غیر چاپی را که رویدادن نظایر آنها لازمه نقص امکانی و ضعف انسانی نویسنده است، درین اثر رفع و اصلاح کند که — اذامروا باللغوم و اکراماً.

وهو ولی التوفیق

پاریس اول مهرماه ۱۳۶۸

الا یا ایها الساقی

بحثی در باب اولین غزل در دیوان حافظ *

۱

این اولین غزل دیوان خواجه در باب عشق و مشکلهایی است که سالک طریقت در تجربه محبت عرفانی و در طی سلوک روحانی خویش با آن روبه رومی شود. اینکه دیوان شاعر با این غزل آغاز می شود البته مبنی بر رعایت دقیق ترتیب در توالی غزلهای دیوان نیست و در سایر اشعار گوینده غزلهایی دیگر وجود دارد که قافیه و ردیف آنها اقتضای تقدم می نماید اما ظاهراً تمام نسخه های جامع موجود معتبر قدیم دیوان با همین غزل افتتاح می شود و سعی بیهوده بی هم که برخی شارحان متأخر به کار برده اند تا اولین مصراع این غزل را مأخوذ از کلام منسوب به یزید بن معاویه خلیفه اموی فرانمایند و مخصوصاً ابیات منحولی که از باب شاهد درین باب به امثال کاتبی و هلالی نسبت داده اند تا سابقه این دعوی را به قولی شایع رسانیده باشند^۱ بی آنکه اصل این انتساب را قابل تأیید سازد نشان می دهد که باری در تمام ضبط های معمول گذشته دیوان هم مثل نسخه های قدیم بازمانده کنونی، دیوان حافظ همواره با همین غزل آغاز میشده است و با توجه به اینکه جامع دیوان که خود با خواجه دوست و به تعبیری همدرس و معاشر بوده است و با آنکه دیوان را ظاهراً مدتها بعد از وفات حافظ تدوین کرده است، یا از جهت آشنایی با مشرب شاعر و یا به احتمال قویتر از باب رعایت آنچه ظاهراً خود شاعر در شیوه ترتیب دیوان در نظر داشته است تقدیم و تصدیق این غزل را درین جمع لازم دیده است پیداست که افتتاح دیوان با این غزل باید متضمن این نکته باشد که این غزل از حیث تقریر لطایف بنیادی اندیشه شاعر در بین سایر اشعار وی مزیتی دارد و گویی آوردن آن در صدر دیوان خواجه مبتنی بر نوعی صنعت

• خلاصه ای از یک درس راجع به حافظ است که اصل آن به وسیله دانشجویان دانشکده ادبیات ضبط و تحریر شده است.

«براعت استهلال» از طرف جامع دیوان باشد که از پیش خود و یا به توصیه گوینده دیوان خواسته است بدین وسیله خواننده را متوجه نماید که دیوان حافظ بیش از هر چیز دفتر عشق است — عشق، با تمام جلوه های آن، که صنعت ابهام لطیف و سحرآمیز بیان شاعر آن را از رابطه جسمانی تا روحانی و از محبت بشری تا الهی قابل احتمال می سازد.

ازین روذکری که از ساقی و می و پیرمغان در آن هست برای آنست که شاعر می خواهد از همان اول، دور از هرگونه تصنع و سالوس، پرده ها را کنار بزند و در آنچه از شور و مستی به بیان می آورد چیزی از عوالم روحانی و سلوکی خود را که خود او از آن تعبیر به عشق و رندی می کند در همین فاتحه کلام بر خواننده معلوم نماید. درست است که گوینده یی چون حافظ را که ورای طور شاعری اهل حکمت و قرآن و سالک طریق مجاهده و ریاضت و تفکرو شب زنده داری هم هست به مجرد این اشارات همواره به اراده ظاهر معانی این الفاظ نمی توان منسوب کرد اما اشارت وی به عشق و می و ساقی مخاطب را متوجه می دارد که در سنت غزل حتی آنجا که عشق و مستی در مفهوم ظاهری منظور نباشد جز با همان الفاظ و عبارات نمی توان آنچه را رمز و اشارت عارف ناظر به آنست در تقریر آورد چرا که بدون این الفاظ و بدون رایحه یی از یک عشق و مستی مجازی غزل به نوعی شعر تعلیمی صوفیانه تبدیل می یابد و لطف و جمال آن که هنر شاعری طالب تحقق آنست از بین می رود و رجوع به ساقی برای رفع مشکل عشق هم در شعر عرفا سابقه دارد.

به هر حال این غزل که برخلاف آنچه در مورد بسیاری غزلهای حافظ حتی در زمان خود او گفته می شد^۲ ابیاتش با یکدیگر ارتباط دقیق ظریف اما قابل لمسی دارد طریقه حافظ را در سلوک عرفانی بر عشق و رندی مبتنی می دارد و چنان می نماید که اگر حافظ خود صوفی سالک یا شیخ خائنه می بود اساس تعلیم خویش را در سلوک عرفانی بر التزام عشق می نهاد و بدینگونه طریقت خود را هم از صوفیه اهل صحوه و هم از کسانی که عرفان را در حد الفاظ و عبارات اهل نظر محدود می دارند جدا می داشت و از همین جاست که با آنچه اهل عصر ما عرفان نظری خوانده اند نمی توان تمام لطایف اقوال او را درک کرد ادراک سخن او حاجت به تجربه عشق و سلوک عاشقانه دارد و خود حافظ هم این نکته را به شیوه یی که خاص اوست بی پرده و در پرده به بیان می آورد.

۲

در مورد حافظ همواره باید دو جنبهٔ مختلف را در شخصیت گوینده از هم جدا کرد — جنبهٔ شاعری و جنبهٔ عرفان. جنبهٔ اخیر شخصیت او حافظ را طالب سالکی نشان می‌دهد که نه زاهد متشروع است نه صوفی مترسم.^۳ هم از اهل مدرسه فاصله می‌گیرد هم از اهل خانقاه و صومعه. پیران عصر را که شیوخ صوفیه بوده‌اند به چشم اهل دعوی می‌نگرد و مشایخ مدرسه را هم مشغول به جلب عوام^۴، خود او برای آنکه ازین هردو فاصله بگیرد بنایش را بر اخلاص عمل می‌گذارد که طریقهٔ زندان و مشرب اهل ملامت است. درعین حال رسوخ رندی در وجود او بیش از آنست که وابستگی او را به فرقه‌یی خاص — به نام ملامتی — هم اجازه دهد. به علاوه چنین فرقه‌یی هم در عصر او ظاهراً دیگر وجود نداشته است. طریقهٔ او مجاهدهٔ فردی و سلوک روحانی است که با عزلت و خلوت و ریاضت و بدون دعوی و تظاهر، طالب تزکیهٔ نفس و نیل به کمال است. اینکه خود او می‌گوید که ازین طریق هم به مقصد نرسیده است^۵ در واقع برای آنست که تا خود را سرمشق دیگران نسازد و طریقهٔ خود را که طریق متوحدان محسوبست مثل طریقهٔ مشایخ عصر با دعوی و طامات قرین نکند. اشارت به خلوت و ریاضت هم در غزل‌هایش هست و از بعضی اقوالش برمی‌آید که شب — زنده داری و ورد و دعا و درس قرآن را نیز وسیلهٔ تهذیب و تزکیه تلقی می‌کند.^۶

هدف او ازین تزکیه خودسازی است اما درین کار به الگوی متشروع و متصوفه نظر ندارد. مثل مجسمه‌سازی است که آنچه را ساخته است در آخرین فرصت پرداخت می‌کند. دایم با حوصله و دقت اما درعین حال با ذوق و ظرافت مجسمه‌یی را که همان نفس و وجود اوست اصلاح و ترمیم می‌کند. یک گوشه را می‌تراشد گوشهٔ دیگر را برجسته می‌کند یک جا را رنگ می‌زند جای دیگر را جلا می‌دهد و با این کار مجسمه را به صورتی که نزد وی از آن بهتر ممکن نیست درمی‌آورد. سالک طریق کمال هم، که به شیوه عارف متوحده، می‌خواهد خود را بسازد با تیشهٔ مجاهده زائدهٔ خودی را از گوشهٔ جان خود می‌تراشد، جان خود را از هر چه رُشتی و پستی است پاک می‌کند، به آن صیقل و جلا می‌دهد و می‌کوشد تا به اقتضای حدیث ان الله تعالی خلق آدم علی صورته، باطن خود را تصویری از جمال و کمال متعالی و مطلق نماید. نیل به این غایت نزد وی در گرو شیوهٔ عشق و رندی است چرا که هر کس در جستجوی حق جز طریقهٔ رندی را پیش گیرد مثل زاهد و صوفی دو قبله دارد و به جای آنکه در هر چه می‌کند به رضای حق ناظر باشد در تمام احوال و اطوار خویش به ردّ و قبول خلق نظر

دارد و بیشتر طالب تحسین و رضای آنهاست — و این نیز موجب نیل به حق نیست.^۷

به هر حال این جنبه عرفان که در شعر حافظ انعکاس دارد تعالی و رفعت فوق العاده‌یی به کلام او می‌دهد که مایه امتیاز آنست اما کلام او هم شعرست و اینجاست که جنبه دیگر شخصیت او مطرح می‌شود: شاعر غزلسرا، البته حافظ در سایر انواع شعر از قصیده و مثنوی و رباعی هم قدرت طبع نشان داده است اما آنچه در کلام او به اوج ممکن می‌رسد غزل است که عشق و رندی و سکر و بیخودی وی در آن جلوه بارز دارد. درین شیوه هم اشارتی که در مورد خود به اقتضای شیوه خواجه دارد ظاهراً تعارف شاعرانه است و در واقع خود او سبک و شیوه‌یی دارد که غزل دری را به نام او ختم می‌کند و کلام او را از تمام غزلسرایان دیگر متمایز می‌دارد. یک ویژگی جالب این شیوه هم کاربرد قالب غزل از برای معانی قصیده است که در سخن دیگران هم احياناً هست اما لطف بیان او درین است که مقاصد قصیده به طراوت و ذوق غزل لطمه نمی‌زند و زودتر از آنکه موجب ملال شود خاتمه می‌یابد. در غزل هم با آنکه قدرت ابداع او طرز تازه‌یی به وجود آورده است سنت‌های دیرینه غزلسرایان هرگز عرضه بی‌حرمتی نمی‌شود.

۳

غزل فارسی از لحاظ منشأ، ترکیب متعادل و بدیعی از میراث ترانه‌های عامیانه و محلی ایرانی با پیرایه‌یی عاریت گشته از تشبیب و نسیب رایج در آغازینه قصاید قدیم عربی به نظر می‌رسد. قصاید عربی درین تشبیب‌ها از عهد جاهلیت باز چیزی از معانی غزل را آنگونه که محیط بیابان و زندگی بدوی اقتضا دارد عرضه می‌کند: عشق و رقیب، شوق و عتاب، و حتی وصف می و می پرستی. درونمایه بیشتر ترانه‌های عامیانه ماهم از دیرباز همین مضمونها بوده است و ترکیب و تلفیق این دو الگو که ضرورت تاریخ آن را بر شعر و ادب فارسی الزام کرده است سنت‌های غزل را از قرن‌ها قبل از حافظ شامل این گونه معانی داشته است. این مضمونها از عهد رودکی در غزل ما، که گویی از تشبیب قصاید جدا شده است و بعدها با اخذ بعضی عناصر از ترانه‌ها رشد و تحول مستقل پیدا کرده است در واقع میراث این هردو الگوست اما در رباعی، یا ترانه، که ظاهراً از لحاظ قالب و محتوی با ترانه‌های محلی بیشتر و تا حدی به نحو مستقیم تر مربوط به نظر می‌رسد شاید به الگوی آنگونه ترانه‌ها که فهلویات نام دارد بیشتر مربوط باشد.

پیداست که در طی زمان هردو قالب در یکدیگر تأثیر متقابل داشته اند. معهدا رجود تجانس بیشتر بین تعلیم آمیخته به انس و رجاء رایج در اکثر خانقاه‌ها با طرز فکر و افق ادراک عوام و روستائیان ساده خیال که رعایت آداب مربوط به حلال و حرام و عبادات و معاملات با آن مایه دقت و وسواس که متشرع^۱ اهل مدرسه به حکم اجتهاد فقیهانه الزام می‌کردند و رای طاقست و استعدادشان بود گرایش و انجذاب آنها را به مجالس صوفیه و کسانی که منسوب به وسعت مشرب بودند موجب می‌شد و لاجرم در طی زمان فلهویات و ترانه‌های عامیانه که زبان قلب آنها بود تدریجاً در مضمون غزلهای خانقاه‌پسند و آنچه در مجالس سماع صوفیه تغنی می‌شد تلفیقی بین سادگی و ابهام را الزام می‌کرد و غزلها و ابیات رایج در افواه قوالان را صبغه^۲ خاص بخشید.

بدینگونه، مجالس سماع که با وجود اظهار مخالفت متشرع از دیرباز، در بین عام و خاص به‌طور پنهان یا آشکار متداول بود موجب رواج غزل و رباعی در افواه میشد و هرچند سماع به صوفیه اختصاص نداشت و طبقات دیگر هم اینگونه مجالس را برای تفریح یا جهت تبرک دایر می‌کردند باز مجالس صوفیه بدان سبب که گاه برخی علماء و امراء و حتی سلاطین هم در آنها شرکت می‌کردند و اوقاف و فتوح و ندور برای شیوخ خانقاه و مجالس آنها تقدیم می‌نمودند بیشتر مورد توجه بود و لاجرم از غزل و رباعی آنچه درین مجالس به وسیله «قوالان» تغنی میشد شهرت و قبولی بیشتر می‌یافت و غزلهای خانقاه‌پسند با آنکه طبقات محترفه و عامی آنها را جز برفوق احوال و تجارب خود دریافت یا تفسیر نمی‌کردند^۳ بدانسبب که در مفهوم غیر رمزی غالباً با افق ادراک اکثر خلق تناسب داشت نزد عارف و عامی مقبول واقع می‌گشت. غزلهای برخی شعرا که گاه چنان شهرت و رواجی پیدا می‌کرد که از شهر و دیاری به شهر و دیار دیگر می‌رفت. یک بیت سعدی را ابن بطوطه جهانگرد عرب در چین به خاطر سپرد از آنکه قوالان چینی آن را با شور و حالی بسیار تغنی می‌کردند.^۴ حافظ که به قول خود او شعر ترش از عراق و فارس تا بغداد و تبریز دست به دست می‌رفت آنگونه که جامع دیوانش خاطر نشان می‌کند غزلهایش مجالس سماع را گرمی و رونق می‌داد و پیداست که وجود معنی‌های رمزی در غزلهای عاشقانه‌اش می‌بایست از اسباب قبول و شهرت فوق العاده^۵ شعر او در مجالس صوفیه و اصحاب خانقاه بوده باشد.

در واقع اکثر صوفیه، سماع را وسیله تهذیب نفس تلقی می‌کرده‌اند و با رعایت شروط و آداب خاص، آن را تجویز و حتی توصیه می‌نموده‌اند. به همین سبب بود که ابیات

— غزلها و رباعیات — عاشقانه و آنچه در آنها راجع به می و مستی بود در مجالس آنها به معانی عارفانه تأویل میشد چنانکه در زمان شیخ ابوسعید مینه، اعتراض فقهای نیشابور بر مجالس تذکیر وی که شیخ در طی آنها ابیات بر منبر میخواند غالباً از طریق تأویلی که با لطف و ظرافت خاص خویش از اینگونه اشعار میگرد رفع میشد. اشکالی هم که مولانا محمد مغربی بر شعر کمال خجندی وارد آورد با همین گونه تأویلهای به وسیله وی حل گردید.^{۱۰} این تأویلهای شعر صوفیه و اهل عرفان را مشتمل بر رمزهایی کرد که بدون آشنایی با آنها شعر عرفانی همواره ممکن بود با شعر عاشقانه اشتباه شود. شناخت این رمزها به قدری نزد صوفیه اهمیت داشت که سایل مسایل گلشن راز — امیرحسینی هروی — لازم دیده بود آنها را در ضمن پرسشهای دیگر مطرح نماید.

۴

این رمزها در شعر حافظ شیراز نیز که، بی آنکه خود وی صوفی و آهل خانقاه باشد غزلیاتش مقبول خانقاهها و مورد تحسین مشایخ شهر بود وارد شد. خاصه که دریافتها و اندیشههای وی، در ضمن سلوک فردی و متوحدانۀ خویش، نیز به همان معانی و مواجید صوفیه منجر می شد و فرق وی با مشایخ شهر بیشتر درین نکته بود که او این گونه مواجید را به نحوی تقریر می کرد که مقبول اهل رسوم نگردد و وی را طالب دستگاه ارشاد و عنوان شیخی و مریدی نشان ندهد. در واقع این تردد ابهام آمیز بین مجاز و حقیقت نقشی بود که او تا حدی برای ستر حال خویش به کار می زد^{۱۱} و بدینگونه، می کوشید تا سر وقت خود را از تشویش فزایی بلفضولان و اخلاص خود را از مظنة سُمعه و ریا دور نگاهدارد. به علاوه این طرز بیان موجب می شد که شعرو وی حتی آنچه عرفانی محض بود، به سبب ابهام سحرآسایی که در ورای رموز آنها بود با ذوق و ادراک عوام هم توافق پیدا کند و از همین جهت بود که در عهد خود او هم مثل امروز دوستداران غزلهای عاشقانه شعرو ی را بر وفق مذاق خویش تفسیر می کردند و البته عنصر عامیانه یی هم که از طریق تأثیر فلهولیات و ترانه های محلی در غزل عاشقانه مجال نفوذ یافته بود از عوامل عمده یی بود که در ورای این رمزها، به ظاهر شعرو ی لطف و تأثیر کم نظیر می بخشید.

درین مضمونها ی عمده یی که غزل فارسی، ورای آنچه از فلهولیات و ترانه های عامیانه ممکن است گرفته باشد قسمتی از آنها را به تشبیحات قصاید عربی مدیون به نظر

می‌رسد پارویی معانی مربوط به عشق و رقیب و می و ساقی است. این معانی در خمریات و غرامیات عرب و در تشبیحات قصاید عربی سابقه طولانی دارد. پیشینه خمریات حتی به معلقات، از جمله قصیده عمرو بن کلثوم تعلیمی می‌رسد و خطاب به ساقی در شعر اموی و عباسی مخصوصاً مضمون رایج و معمولی است. چنانکه احوال عشق و عاشقی و عوالم مربوط به عتاب معشوق و جفای رقیب هم از همان دوران معلقات، از جمله در قصیده امرؤ القیس، سابقه دارد و البته ذکر نام عرایس و عشیقات که درین گونه تشبیحات معمول بود از اسبابی بود که شعر را به اتهام تعرض به اعراض ناس مورد اعتراض متشرعه و کراهت زهاد می‌داشت.^{۱۲}

به هر حال از عهد اموی و عباسی شعرای عرب در شام و عراق خمریات و غرامیات را به هم در آمیختند و آنچه را تا حدی الگویی برای غزل فارسی، غیر از الگوی مأخوذ از فهلویات و ترانه‌های عامیانه ایران، واقع گشت به وجود آوردند. برخی ازین شاعران که به زندقه و مجون و بی بندوباری منسوب یا متهم بودند، چون به دیرهای نصاری تردد داشتند در بعضی از این «دارات» با عشق و خمر سروکار پیدا کردند و غرامیات و خمریات آنها از تعبیرات و اشارات مربوط به حیات دیرها تأثیر پذیرفت.^{۱۳} چنانکه در ایران ارتباط با مغان که آنها هم مثل ترسایان و جهودان شام و عراق در سرای خود می فروشی می‌کردند یا از آشنایان و همسایگان برای جشنهای خویش دعوت و پذیرایی می‌نمودند موجب شد که تغزلات و غزلهای شاعران دری تا حدی صبغه حیات مجوسی بپذیرد و مغ و مغیچه و پیرمغان و می مغانه هم مثل بت ترسا و ترسابچه و زنار و ناقوس و کلیسا از الفاظ رایج در غزل گردد و حتی با آنکه معبد مغان برخلاف دیر نصاری، مشتمل بر مصطبه و میکده نبود و حتی جای عزلت و انزوا هم محسوب نمی‌شد به قیاس دیر نصاری، دیر مغان هم در غزل فارسی^{۱۴}، همچون میعادگاه می پرستان و در ردیف خرابات^{۱۵} تلقی شد و حتی از خرابات مغان هم در مفهوم دیر ترسایان یاد شد و مجموع این الفاظ سنت‌های غزل فارسی را از آنچه به سنت خمریات عربی مربوط می‌شد وسیعتر و جالبتر نشان داد.

شعراء صوفی، و کسانی مانند حافظ و دیگران که دریافت‌هاشان احياناً با مواجید و واردات شاعران صوفی موافق بود، وارث این سنتها شدند و این گونه معانی را در طرز بیانی آمیخته به رمز در شعر خویش منعکس کردند و محافل سماع عامه و مجالس اهل خانقاه را با غزلهای خویش تسخیر نمودند. حافظ، از صنعت ظریف ایهام که یک ویژگی کلام او

محسوبست، بر روی ظاهر این معانی پرده نازکی از ابهام کشید که به همان جهت کلام او در مجالس صوفیه هم مثل مجالس عوام مرغوب و مقبول واقع گشت و در پاره‌یی موارد صنعت ایهام در سخن او به چنان اوجی رسید که دیگر به آسانی نمی‌توان بین آنچه عرفانی است و آنچه غیر عرفانی است در آنگونه اقوال وی تفاوت نهاد.

معهدا این رمزگرایی، آنجا که تشخیص آن غیر ممکن نیست، در عین آنکه شعر او را از اتهام اشتغال بر لغو و باطل تبرئه می‌کند مانع از حمل آن بر معانی ظاهری نیست. اما آنجا که مواجید و واردات خاص شاعر مطرح است فهم رموز وی دشوارتر به نظر می‌آید و ادراک لطایف کلام هم با کشف این رمزها که در همه موارد هم یکسان نیست بهره‌های روحانی بیشتری عاید انسان می‌کند. آشکارست که وجود این رمزها، حتی در غزلهایی که تعدادی از ابیاتشان مشتمل بر معانی قصیده و حاکی از حوادث عصرست نیز گاه قابل تشخیص است و هر چند تمام غزلها متضمن این گونه رمزها نیست در غزلهای غیر عرفانی هم تمام ابیات را نمی‌توان فاقد لطایف رمزی تلقی کرد.

در بین این رمزها گروه خمریات، شامل لفظهایی چون می و جام و ساقی و خرابات و دُرد و صاف، ناظر به معرفت روحانی است که بلاواسطه و بدون بحث و درس به قلب سالک افاضه می‌شود و شرط نیل بدان رهایی از وسوسه‌های عقل نظری و مصلحت-نگری‌های خودخواهانه آنست. گروه غرامیات مشتمل بر کلماتی مانند معشوق و جمال و روی و چشم و زلف و امثال آنهاست که نظر به تجلی ذات و صفات و آنچه بدان مربوط است دارد و جمع این هردو گونه مضمون غالباً شامل اشارت به این نکته است که نیل به آنچه غایت سلوک است در گروه‌رهایی از تعلقاتی است که انسان را پایبند خودی می‌دارد و طالب سالک تا از آنها جدا نشود به آنچه مطلوب اوست نمی‌رسد و آنچه وی را در رهایی از خودی کمک می‌کند عشق است که دیوان حافظ را باید جلوه گاه اسرار و لطایف آن خواند.

۵

اما عشق در نزد حافظ لطیفه‌یی است که ادراک آن در حوصله عقل نظری و آنچه دانش بشری نام دارد نیست ازین رو هم زاهد خودبین از ادراک آن بی نصیب است هم ملامتگر بی‌حاصل که جز با مصلحت‌بینی سروکار ندارد از سر آن بی خبر می‌ماند. عشقی که حافظ در آغاز این اولین غزل دیوان خویش از مشکلهای آن شکایت می‌کند لطیفه‌یی فایق

و متعالی است که جستجوی آن بدون رندی حاصل نمی‌شود و ازینجاست که در کلام وی که گاه عشق و رندی باهم ملازمه پیدا می‌کند^{۱۶}. در واقع اینجا عشق هم مثل رندی با مصلحت‌بینی و صلاح‌جویی^{۱۷} قطع رابطه می‌نماید، از نام و ننگ ملاحظه نمی‌کند، بین خانقاه و خرابات و میان مسجد و کنشت فرق نمی‌گذارد^{۱۸}، همه جا را خانه خویش می‌یابد و در همه جا تنها حضور معشوق را می‌جوید. درست است که درین کار هم مثل آنچه در نزد اهل زهد معمولست تظاهر و ریا که گاه مجال ظهور می‌یابد^{۱۹} لیکن حقیقت آن امری است که موقوف هدایت می‌نماید. ^{۲۰} به گنج پنهان می‌ماند و راه آن بر همه کس آشکاره نیست^{۲۱} آنکس که بدان راه می‌برد راز درون پرده را کشف می‌کند^{۲۲} و به آنچه عام خلق آن را مایه بدنمایی می‌پندارند و مردان حق بدان ممتازند خود را سرفراز می‌یابد^{۲۳}. این معانی البته احوال و مواجهه قلبی است در حوصله عبارت نمی‌گنجد و اشارتی است که چون در مقال عبارت آید ضایع و مخفی می‌شود^{۲۴} و جز آنکس که محرم این گونه راز و اهل این گونه مواجهدست هیچ کس نمی‌تواند به سر آن راه یابد^{۲۵}.

معینا این نکته که حافظ در غزلهای خویش که گاه به لسان اشارت سخن می‌گوید یا دریافتهایی از جنس مواجهه صوفیه را به زبان رمز در بیان می‌آورد انتساب وی را به صوفیه نشان نمی‌دهد اقوال ملامتی‌گونه‌اش هم ارتباط با یک فرقه خاص از اهل ملامت را الزام نمی‌کند و به هر حال با آنچه شاعر در طعن بر صوفی و در تعریض به شیخ ریا دارد پیداست که او را هرگز به عنوان نماینده تصوف عصر خویش نمی‌توان تلقی کرد. مواجهه صوفیه هم چون از جنس شعر و متضمن احوال و ادراکات قلبی و وجدانی است در شعر غزلسرایان مجال بیان پیدا می‌کند و تلقی آنها حاجت به سابقه تربیت اهل خانقاه ندارد.

در واقع اهل خانقاه هم در عصر حافظ و از مدت‌ها قبل از آن مثل اهل مدرسه مورد حمایت و ارادت حکام و امراء بوده‌اند و رونق خانقاه‌ها و مجالس سماع آنها هم تا حدی به کمک و تقویت آنها وابستگی داشته است و به همین سبب نزد آنها نیز مثل اهل مدرسه تظاهر و تقدس که وسیله جلب مریدان بوده است اظهار نفرت و ناخرسندی نکته بینان را برمی‌انگیخته است و اگر حافظ شیراز «پیر گلرنگ» خود را برین «ازرق پوشان» و «شایخ آنها» ترجیح می‌داده است و در واقع آنها را نیز مثل زاهد صومعه و واعظ مدرسه به زرق و سالوس منسوب می‌کرده است البته غرابتی ندارد.

۶

باری این اولین غزل دیوان که مفهوم عشق و رندی را آنگونه که در اندیشهٔ حافظ مطرح است تقریر می‌کند و تعدادی از سایر مبادی و عقاید شاعر را نیز به طریق تضمن و التزام به بیان می‌آورد، ترتیب ابیاتش چنانست که بین آنها رابطه‌یی محوری قابل تشخیص به نظر می‌رسد و هرچند «کلّ» غزل مربوط به عشق و مشکلهای آنست «اجزاء» آن بی آنکه بالضرور ارتباط منطقی اجتناب‌ناپذیر با هم داشته باشد رابطه‌یی وجدانی و عاطفی قابل لمسی دارد و این رابطه تمام ابیات را پیرامون محوری واحد می‌گرداند که مضمون اکثر غزلهای دیوان شاعر نیز همانست و آن خود چیزی جز تجربهٔ عشق و صورتی از آن که برونق اشارت المجاز قفطره الحقیقه بین عشق انسانی و حب الهی دایم در حال صعود و نزول می‌نماید نیست. بدینگونه آنچه در مجموع غزل از آغاز تا پایان به بیان می‌آید عشق را در مفهوم عرفانی و سلوکی آن وصف و تقریر می‌کند اما هرچند در ظاهر از طرز بیان و از لحن زبان غزل عادی و غرامی بهره می‌گیرد و ویژگی ایهام که در کلام شاعر هست همه جا عشق عرفانی را در آن از ورای عشق ظاهری قابل لمس می‌سازد و کمال و ظرافت آن را مخصوصاً در تلقی عرفانی و روحانی آن نشان می‌دهد. گویی با آنکه زبان همان زبان غزل عادی عاشقانه است قراین و اشاراتی که در آن هست تا حدی است که ذهن می‌تواند از تصور عشق مجازی صرف نظر نماید و لامحاله درین غزل جایی برای حصر معنی در عشق مجازی را اقتضا نکند.

باری اندیشه‌هایی که در طی ابیات هفتگانهٔ این غزل به بیان درمی‌آید نخست شامل این نکته است که عشق جز با بیخودی سازگاری ندارد و تا وقتی انسان خودی خود را به آنچه در لسان شعر از آن به سکر و لوازم آن تعبیر می‌شود تسلیم نکند نمی‌تواند عشق را آسان بیابد و از مشکلهای آن اجتناب کند — بیت اول. در عین حال شاعر دشواریهای عشق را که خون در دلها می‌اندازد مانع از التزام امید وصال نمی‌داند و پیداست که اگر هیچ امیدی نباشد عشق هم که محرک سلوک عاشق است پیدا نخواهد شد و آن عدم تجانس هم که درین عشق عرفانی بین عاشق و معشوق مشهودست مانع از اینکه نوعی وصال را برای عاشق ممکن سازد نخواهد بود — بیت دوم. معیناً این نوعی وصال که در عشقی چنین معلّی و فایق هرگز به استمرار نمی‌انجامد لمحّه‌یی بیش نیست و هرچند همین لمحّه نیز وصالی دیرپاب و شوق‌انگیزست باز اینکه عاشق همواره در عاشقی به «خودی» خویش مقید می‌ماند و راه حلول و اتحاد بر وی بسته است اقتضا می‌کند که وصال بی ثبات وی همواره با دغدغهٔ فراق

همراه باشد و اشارت لی مع الله وقت در کلام رسول خدا هم متضمن همین معنی است و در چنین حال البته امن عیش حاصل نیست و پیداست که سالک راه، همین لمحۀ گذران را نیز مغتنم می‌شمرد و ازین نکته که امن عیشی هم در منزل جانان و در وصول شهودی خویش پیدا نمی‌کند به رغم تأسفی که دارد اظهار ناخرسندی نموده‌اند نمی‌کند - بیت سوم.

به علاوه نیل به همین مایه عیش بی ثبات و آکنده از دغدغۀ فنا را هم مستلزم طی - کردن طریقی طولانی و پر از دشواریها می‌یابد که جز با پیروی از اشارت رهروان صاحب خبر، وصول به منزل هم در طی آن ممکن نیست و البته در پیروی از وی نیز هرگونه چون و چرایی را که موجب تزلزل است از خود باید دور داشت - بیت چهارم.

اما ضرورت تمسک به ارشاد شناسای طریق که شیخ مرشد و عارف صاحب خبرست نیز از طبیعت عشق ناشی است چرا که عشق جز با تجربه شخصی قابل ادراک نیست و آنکس که خود در مهالک طریق قدم نهاده باشد حال سالک عاشق را نمی‌تواند ادراک کند - بیت پنجم.

در عین حال به این مسأله که آنچه عشق را برخلاف انتظار تا حدی با مشکلها مواجه می‌سازد از کجا ناشی است جوابی که حافظ می‌دهد تا حدی ضرورت بیخودی و از خود رهایی را توجیه می‌کند. این مشکلها در نزد وی ناشی از آنست که راز عاشق به سبب آنچه از احوال و اطوار او برمی‌آید بر ملا می‌شود و رشک و غیرت مدعیان و طعن و ملامت بیدردان و کسانی را که به هرصورت ممکن بوده است از آلام و بلایای عشق برکنار مانده‌اند برمی‌انگیزد اما آنچه سرعاشق را افشا می‌کند، تا حدی زاری و بیتابی خود اوست که هم از غلبۀ خودی ناشی است و در واقع این زاری و بیتابی او نشان می‌دهد که هنوز چیزی از خودی در وی هست و تا خودی در وی باقی است این تعلقی که او به کام و مراد خود دارد مایه رسوایی و بدنامی وی می‌شود و البته چنین عشقی نمی‌تواند پنهان بماند - بیت ششم.

بالاخره عشق که پنهان ماندنش در مفهوم مجازی آن مایه ثواب و نشان کرامت است و در مفهوم عرفانی و سلوکی هم چون راز حق است افشاء آن نارواست، در همه حال جر نیل به وصال معشوق البته هدف دیگر ندارد اما حتی در همان وصال هم که در عشق الهی از حد شهود و آنچه «حضور» می‌خوانند در نمی‌گذرد و از دغدغۀ زوال و فنا ی آن حال هم ایمن نیست اقتضایش خود فراموشی است و انسان تا وقتی همه چیز خود و از جمله کام و

آسایش خود را فراموش نکند، به آنچه موضوع عشق اوست نمی‌تواند دست یابد و در واقع تا وقتی به خود اجازه می‌دهد به ماسوی توجه کند باحق حاضر نخواهد بود و حضور واقعی باحق نیز جز آن نیست که او هرچه را جز اوست نادیده انگارد و یک لحظه از احساس حضور او فارغ نماند. از این رو تا وقتی عاشق می‌تواند یک لمحّه از وجود معشوق غافل و فارغ شود ادراک حضور برایش ممکن نخواهد بود — بیت هفتم.

به هر حال آنچه شاعر در طیّ این غزل به بیان می‌آورد جز اسرار عشق که آن را وسیلهٔ نیل به حضور و مایهٔ رهایی از خویش نشان می‌دهد نیست و تمام این معانی که مضمون اولین غزل دیوان حافظ را به وجود می‌آورد با عشق سرفانی که ورای تعلقات جسمانی است بهتر قابل توجیه می‌نماید و آن هم با قول و دعوی راست نمی‌آید طریق نیل بدان تجربهٔ عشق است که متضمن سلوک عملی و فردی است — نه عرفان بحثی و نظری و نه حتی سلوک مترسمانه که در نزد اهل خانقاه در عصر او معمول بوده است و ابتدال آن وی را به سلوک متوحّدانه واداشته است.

۷

در آغاز غزل، شاعر ضمن خطابی که طیّ یک مصرع عربی با ساقی دارد از وی درمی‌خواهد تا جامی پرمی^{۲۶} را به گردش درآورد و بدینگونه چون حریفان را از آن بهره داد آن را به سوی وی دراز کند. این درخواست هم که بر سبیل استمداد از ساقی دارد برای آنست که تا لطف ساقی وی را در حلّ مشکلات یاری کند — مشکلاتی که برخلاف انتظار در کار عشق از برای وی پیش آمده است و رهایی از آنها به بیخودی و از خود رهایی نیاز دارد. گفتن ندارد که آنچه ساقی به وی درمی‌دهد نیل به این از خود رهایی را برای وی ممکن می‌سازد و تحمل مشکلات یا رفع آنها را برای وی آسان می‌نماید.

این طرز حکایت و شکایت شاعر با ساقی، که ساقی نامهٔ حافظ و ساقی نامه‌های فراوان دیگری که شاعران ایران قبل از حافظ و بعد از او به انواع ساخته‌اند نیز تعبیری از آنست، در عین حال یک سنت شایع و رایج غزل عرفانی فارسی است و طرفه آنست که آناکرئون* شاعر باستانی یونان هم در چامه‌هایی که از او باقی است و در آنچه به شیوهٔ او

* Anacreon

منسوبست عشق و شراب را به هم می‌آمیزد و این نکته است که سابقه ارتباط عشق و مستی را با هم، به روزگار یونان کهن می‌رساند^{۲۷} و ظاهراً آن را با طبیعت بیش از یک سنت عادی مربوط نشان می‌دهد.

به هر حال غیر از حافظ که خطاب به ساقی در غزلهای دیگرش هم هست نزد شعراء دیگر هم از جمله نزد برخی معاصرانش چون سلمان و خواجه و نزد بعضی متقدمانش مثل سعدی و عراقی نیز همین لحن هست و آنجا هم که خود او یک غزل را با مصرعای مثل «ساقیا برخیز و درده جام را»، آغاز می‌کند در واقع همین خطاب را به زبان فارسی با بیانی ساده‌تر و لحنی آرام‌تر به بیان می‌آورد و در پاره‌یی غزلهای دیگر هم که باز ساقی را مخاطب می‌سازد گه گاه این درخواست را همچنان به خاطر نیل به رهایی از محنت‌ها و دغدغه‌هایی اظهار می‌کند که فکر خودی و اندیشه تعلقات را در جان وی سر می‌دهد و این دغدغه‌ها وی را از وصول به مطلوب ارزنده‌یی که ورای حیات عادی هر روزینه اوست محروم می‌دارد.

اما ساقی در زبان رمز به حکم کریمه سقا هم ربه هم شراباً ظهوراً (۳۱/۷۶) ذات حق را به اعتبار حب ظهور و اظهار تداعی می‌کند^{۲۸} و رفع مشکلهای عشق را درگرو تجلی نوری نشان می‌دهد که طالب عاشق را از ظلمات خودی و تیرگی‌های تعلقات جسمانی برهاند. اینجاست که می و مستی با سایر تعبیرات مناسب، آنچه را سالک طریقت از احوال و مقامات مربوط به عشق و فنا تجربه می‌کند تعبیر می‌نماید چنانکه خرابات و می و مستی و جام و ساغر و صاف و دُرد متضمن اشارت به عالم اطلاق، و مفهوم از خود رهایی و آنچه مایه خلاصی از عقل‌گرایی و مصلحت‌بینی است می‌شود و شاهد و جمال و معشوق و محبوب و غمزه و کرشمه به جناب قدس و تجلی ربانی اشارت می‌کند و جعد و زلف کثرات عالم و خال نقطه وحدت را نشان می‌دهد و سایر الفاظ هم متضمن نظایر این گونه اشارت می‌گردد^{۲۹}.

هر چند تمام غزلهای حافظ که البته مربوط به ادوار مختلف حیات شاعر و متضمن نشانه‌هایی از احوال گونه‌گون زندگی اوست در زمینه واحد سروده نشده است تا همه را بدین‌گونه معانی حمل بتوان کرد باز در بین غزلهای دیوان تعدادی غزل وجود دارد که تمام لطف و جمال آنها در همین مفهوم عرفانی‌شان ادراک می‌شود و هر چند این نکته مانع از امکان حمل آنها بر معنی ظاهر هم نیست باز در مفهوم عادی و عاشقانه آنها تمام لطایف کلام قابل ادراک و توصیف به نظر نمی‌آید و با تصور آنکه این غزل هم به هر دو معنی

محمول باشد لطف صنعت ایهام که خود یک شیوهٔ بدیع عمده در بیان حافظ می‌نماید توجه به معنی بعید کلام وی را کمتر از توجه به معنی قریب آن توجیه و الزام نمی‌کند.

درین نخستینه غزل نیز نوعی ایهام‌گرایی در کلّ ابیات و در شیوهٔ بیان و ادای تعبیرات آن قابل تصور به نظر می‌رسد که حمل آن را در فحوای بعید آن ممکن و احیاناً الزام می‌دارد به علاوه و رای مفهوم صوفیانه و متوحّدانه هم کلام گوینده اینجا در ساحتِ فکر فلسفی و وجودی نیز قابل تفسیر می‌نماید. این طرز تلقی در بین جمیع کاینات عالم، انسان را به خاطر آن گستاخ روی که در قبول امانت الهی کرد ممتاز می‌سازد و عشق و مشکل‌های آن را همچون امری که لازمهٔ این امانت‌پذیری است بروی قابل الزام می‌نماید. عشق درین مفهوم سعی در خروج از دایرهٔ کثرت و حرکت برای نیل به نقطهٔ وحدت می‌شود که البته ادراک آن امر شهودی است آن هم تنها برای انسان ممکن است که مرتبهٔ «جامعیت» دارد و برای وی نیز خود کاری آسان و خالی از مخاطر و مهالک نخواهد بود.

البته مفهوم وجودی و فلسفی غزل هم به حاصل مفهوم سلوکی و صوفیانهٔ آن می‌انجامد نهایت آنکه در مفهوم اخیر حال سالک متوحّد مرادست که سلوک شخصی حافظ نشان آن را دارد و در مفهوم نخست نظر به حال انسان است در مراتب وجود. لیکن در هر دو حال تقریر سیر الی الله منظورست که نیل به نهایت آن تا آنجا که برای انسان ممکن باشد در مورد صوفی به ارشاد شیخ و در مورد سالک متوحّد به جذبهٔ عنایت و مجاهده با نفس جاصل شدنی می‌نماید.

در هر حال توجه به معنی باطنی و سری این نخستین غزل، هم حال سالک را که خود شاعر در مرتبهٔ اوست در سیر متوحّدانه اش در طی احوال و مقامات تقریر می‌کند و هم حال انسان را که خلافت الهی و مرتبهٔ جامعیت او سعی در نیل به اتصال با عالم ماوراء خودی را بروی الزام می‌کند تصویر می‌نماید و چون در هر دو حال آنکه احوال و اسرار عاشقانهٔ او مطرح می‌گردد جز سالک نیست این هر دو معنی در تقریر عرفانی کلام شاعر درمی‌آمیزد و در هر دو جا وصال معشوق مفهوم شهودی می‌یابد و بدینگونه در تفسیر این گونه کلام معنی ظاهری تنها همچون لازمهٔ معنی باطنی و نه همچون اصل آن درخور توجه واقع می‌شود.

جام را به گردش درآورد و آنگاه وی را از آن بهره رساند، درحقیقت نظر به این معنی دارد که هشیازان مجلس را هم از دور این جام، بر دست ساقی که مستی خود وی از نشئهٔ محبت اوست، مدهوش سازد تا درعین حال خود را نیز یک لحظه از طعن کسانی که وی را در کار عشق و عاشقی ملامت می‌نمایند فارغ سازد و آنگاه بی آنکه از سرزنش مدعیان اندیشد مشکلهایی را که در راه عشق برایش پیش آمده است در طی این مستی و بیخودی، برای خود و برای ساقی، بر سبیل شکایت و حکایت بر زبان آورد و با نقل این قصه و غصه بار دل را تا حدی سبک کند. البته اینکه از ساقی درمی‌خواهد تا جام را به گردش درآورد و بدینگونه حریفان را از خود و از وی غافل و بی‌خبر نماید نشان آنست که خود وی هنوز به کلی «بیخود» نیست و لابد مشکلهایی هم که در عشق برایش پیش آمده است از همین معنی است. غصه و دردی هم که شاعر را آزار می‌دهد از آنجا ناشی است که او در آغاز کار عشق را زیاده آسان پنداشته است و تجربه‌های بعد نشان داده است که نیل به بیخودی کاری بس آسان نیست.

درست است که عشق در آغاز چون تصور نیل به معشوق را در خاطر عاشق القاء می‌کند آسان گونه و مایهٔ لذت می‌نماید اما چون این تصور در وی محرک شوق و داعی طلب می‌گردد ایثار و جانبازی را از وی طلب می‌کند و همین معنی است که آن را دشوارگونه و مایهٔ آزار می‌کند و عاشق را با مشکلهای مواجه می‌سازد. شک نیست که این آزار هم چون نشان از معشوق دارد از لذت خالی نیست اما آنچه کار عاشق را مشکل می‌سازد نفس این آزار نیست خالت سیطره و غلبه‌یی است که عشق دارد و حتی در صورت جسمانی و عادی خویش نیز بر حیات عاشق استیلا می‌جوید و همه چیز وی را تحت حکم خویش درمی‌آورد و از همین جاست که آن را به سلطان مانند کرده‌اند^۳ و چون تحمل یوغ استبداد این سلطان هم مایهٔ لذت و هم موجب آزار عاشق است کار وی با عشق دشوار می‌شود و تصور آسان بودن عشق برایش ساده لوحانه می‌نماید.

بدینگونه، حتی در عشق مجازی هم که نزد عارف سالک جز قنطریه‌یی برای عبور به ماوراء آن نیست طریقی که عاشق در آن قدم می‌نهد آکنده از دشواریهاست. شکسیر^۴ شاعر انگلیسی که در دقائق احوال نفسانی هیچ کس کارآزموده تر از وی نیست یکجا به مناسبت

* W. Shakespeare

خاطر نشان می‌کند که طریق عشق راستین هرگز صاف و هموار نمی‌نماید^{۳۱}. متنبی شاعر عرب هم منظر حال عاشق را که خود اوست برای هرکس که می‌پندارد عشق کار آسانی است، مایه رفع شبهه و موجب ترس و نومیدی نشان می‌دهد^{۳۲}. چنانکه در عشق غیر مجازی نیز ابن فارض عارف مصری آنها را که نه اهل این راه باشند از روی شفقت بر حذر می‌دارد و خاطر نشان می‌سازد که ازین اندیشه دل فارغ دارند چرا که در عشق اگر راحتی هست عناست - آغاز آن بیماری است و آخرش هم جز هلاک نیست^{۳۳}. سعدی شیراز هم که از هرگونه عشقی، در ایام جوانی چنانکه افتد و دانی، تجربه‌ها دارد اعتراف می‌کند که خود وی از اول می‌دانسته است که عشق خون انسان را مباح می‌کند و خانه‌وی را به غارت و ویرانی می‌کشانند^{۳۴} و در اشارت مولانای روم هم عشق از همان اول سرکش و ناسازگار می‌نماید و این از آن روست که تا هرکسی محرم این هوش نیست بگریزد^{۳۵} و خود را در جستجوی غیر ممکن به تعب نیندازد.

این ملاحظات نشان می‌دهد که هرچند عشق در همه کس به یک میزان تأثیر ندارد و بر حسب تفاوت حالها در هر مزاجی تأثیری دیگر می‌بخشد تصوراتی که کاری سهل است جز از ساده‌پنداری و خودفریبی ناشی نیست آنکس که آن را آسان می‌پندارد در واقع لجه هلاک را موج زودگذر می‌انگارد و خود را به بیهودگی در کام گرداب می‌اندازد^{۳۶}. به هر حال در عشقی که سالک راه حق با آن سروکار دارد آنکس که عشق را از آغاز زیاده ساده تلقی کرده باشد سالک بی تجربه‌یی است و پیداست که از مشکلاتی راه خبر ندارد و عشق حق را هم بر قدر طاقت و توان خود می‌سنجد از عظمت و شکوه آن که فاصله بین ممکن و واجب و قدیم و حادث است تصور درست ندارد. ازین روست که راز آشنایان در حق آنکس که عشق را آسان می‌پندارد طعن کرده‌اند و وی را ازین کوتاه‌نگری درخور ملامت و سرزنش یافته‌اند^{۳۷}.

با این حال آنجا که عاشق با مشکلا مواجه می‌شود برای رهایی از بارغم عشق که پابندی به «خودی» آن را بردوش وی گران‌تر می‌کند لمحہ‌یی چند طالب بیخودی می‌شود و اگر از حال خویش به زبان شاعران سخن گوید از ساقی یاری می‌خواهد تا وی را از وسوسه عقل که مانع بیخودی است یک لحظه رهایی دهد و با جام خود مشکلی را که برای او پیش آمده است رفع کند^{۳۸}.

۹

با آنکه این یک جام مشکلهایی را که در راه عشق برای سالک صوفی یا عارف متوحد پیش می‌آید حل نمی‌کند اما با رهانیدن وی از وسوسه خودنگری و بارهانیدن مدعیان از سرزنش‌ها و مصلحت‌بینی‌های بلفضولانه تحمل این مشکلهای را بروی تا حدی آسان می‌کند به علاوه این مشکلهای هرچه باشد امید حل آنها هم در دل عاشق هست و گفتن ندارد که اگر هیچ‌امیدی نباشد هیچ عشق و آرزویی نیز در وجود نمی‌آید. لیکن حل این مشکلهای هم در نزد عارف به عنایت معشوق وابسته است و او که خیر مطلق و کمال لایناهیه است البته عاشق را در خیبت و یأس مطلق رها نمی‌کند و نفحه وصال و جذبه عنایت وی سرانجام دل و جان وی را نوازش می‌دهد.

بدینگونه، عشق سالک که مشکلهایش از صعوبت ترک خودی‌ها حاصل می‌شود به‌رغم عدم تجانسی که درین عشق بین عاشق و معشوق هست به کلی موجب یأس نیست و آنجا که رهایی از خودی برای عاشق دست دهد امید وصال هم دردش را می‌یابد و ازینجاست که لطف ساقی می‌تواند او را به امید وصال دل خوش دارد و البته سلوک راه عشق هم که تدریجاً ترک تعلقات را بروی آسان می‌سازد و وی را آماده قطع تعلق از ماسوای معشوق می‌دارد، در طق این بیخودی بهتر برایش میسر می‌گردد و در تمام این راه درشتناک پرفراز و نشیب هم آنچه وی را به مقاومت در مقابل سختی‌ها خرسند می‌نماید امید است که به عنایت معشوق دارد. اما این عنایت، وقتی عشق از قنطره مجاز گذشته باشد عبارت از نفحات ربانی است که دایم در سراسر این راه می‌وزد و سالک نیز که به ساقه عشق آن را در تمام طول راه «تنسم» می‌کند البته از آن بی بهره نمی‌ماند و در واقع اشارت آن لربکم فی ایام دهرکم نفحات، هم که در روایات صوفیه غالباً تکرار می‌شود تعرض و استقبال آن را بروی الزام می‌دارد.

به هر حال چون در اشارت شاعر ازین نفحه ربانی به بوی نافه تعبیر می‌شود عجب نیست که گشودن نافه هم به باد صبا منسوب گردد چرا که نسیم صبا در تعبیر لغت بادی است که از جانب شرق می‌وزد و شرق هم در مقابل غرب که رمز عالم ماده و دنیای ظلمت و ناسوت است عالم نور و عالم لاهوت محسوبست و نفحات ربانی یا نسیم عنایت که از ناحیه عالم روح به مشام می‌آید می‌باید از نافه‌یی که عالم غیب است و جز بویی از آن به عالم شهادت و دنیای وجود سالک نمی‌رسد گره بگشاید و لاجرم این نسیم عنایت را به هیچ

تعبیری بهتر از باد صبا نمی‌توان خواند^{۴۰} اما برای تلقی و دریافت این نفعه نیز دلها باید آمادگی بیابد تا استعداد ادراک آن را حاصل کند و مادام که از تحمل مشکلات خون در دلهای عاشقان و طالبان نیفتد البته خودی آنها از وجودشان جدا نمی‌شود و مرتبه فنا که نیل به «حضور» شهودی در گرو آنست برای آنها حاصل نمی‌آید زیرا نفعه مشکین عنایت ربانی که از نافه غیب برمی‌آید از آنکس که آن را تنسم و استشمام می‌کند تجانس می‌طلبد و خون دل که تعبیری از قطع علائق است با مشک و نافه لا اقل از نظرگاه مجازی تجانس دارد^{۴۱} و لطف تعبیری که در سخن حافظ هست نیز، ازینجاست.

باری نسیم عنایت که سرانجام از طره معشوق برای عاشق سالک نافه گشایی می‌کند وی را از عالم تعین و کثرات که از آن به جعد و زلف تعبیر می‌شود رهایی می‌دهد و به عالم وحدت که اقلیم ازخودرهای و عالم اطلاق است هدایت می‌کند و امیدی که عاشق را در طلب معشوق به پویه و حرکت می‌آورد همین داعیه نیل به از خود رهایی است. بدینگونه، سالک متوحد به رغم مشکلاتی که در عشق برای وی حاصل می‌آید تسلیم نویدی نمی‌شود با آنکه در ضمن سلوک خویش این معنی را که عشق کداری آسان نیست ادراک می‌کند باز به سبب استغراق و انهماک در کثرات تعلق و تعین ناچار می‌شود هزاران تشویش و خون دل را تجربه نماید از آن پس که مثل نافه وجود خود را سرپایا خون جگریافت سرانجام به لحظه‌هایی دست می‌یابد که نفعات ربانی، او را در معرض جاذبه عنایت قرار می‌دهد و نسیم روحانی که از عالم شرق و اقلیم تجرد می‌وزد او را از ظلمت کثرات تعین که مشکل عمده عشق وی تعلق به آنست و با وجود آن انسان امیدی به ازخودرهای، ندارد لحظه‌یی چند بیرون می‌آورد^{۴۲} و به عالمی که اقلیم نور و روح است هدایت می‌کند.

ازین قرار عشقی را که شاعر برای رهایی از مشکلات آن به فیض ساقی استعانت می‌جوید نسیم عنایت خالی از امید نمی‌گذارد و آنچه شاعر از آن به بوی نافه تعبیر می‌کند و ایهامی که در آن هست در طرز بیانش پیدااست. همین امید به عنایت الهی است که آن را جذبه هم می‌خوانند و کوشش سالک بدون آن البته فایده ندارد و در اشارت به همین معنی است که سالک «متوحد» تمام امید خود را به «رحمت سرزلف» معشوق می‌بندد^{۴۳} و نیل به وصال را هم بدون این رحمت که چیزی جز خرق حجابهای تعین از وجه جمال مطلق نیست ممکن نمی‌یابد.

۱۰

اما نافه که در کلام شاعر با بوی و طره و جعد و مشک و خون تناسب دارد هر چند خود آن هم مطلوب سالک است باری وی، به بویی از آن نیز که جز امیدی از احتمال قرب منزل نیست خود را خرسند می‌دارد. خود نافه هم رمزی از غیب مطلق است و اگر تجانسی بین دل عاشق با آن هست با فحوای کریمه *نفخت فیه من روحی* (۲۹/۱۵) و لطیفه قدسیه ولیکن بسعنی قلب عبدی المؤمن مربوط تواند بود والبته اتصال با این سر دسترس ناپذیر هم وقوعی نیست شهودی است و آن نیز وهبی و از مقوله حال است دوام و ثبات ندارد به شروق برق جهنده می‌ماند — دمی پیدا و دیگر دم نماند.

لیکن این حال بی دوام هم البته موهبت است به کسب و اختیار حاصل نمی‌شود و تکرار و توالی آن هم به جهد سالک دست نمی‌دهد موقوف هدایت و عنایت است و حتی در عین استغراق در آن خوف زوال یک لحظه هم سالک را از خود رها نمی‌کند. اما این شهود قرب که شاعر از آن به منزل جانان تعبیر می‌کند قرب حالی است قرب مجالی نیست فقط مادام که عبد آن را رؤیت نکند باقی است به مجرد آنکه انسان با رؤیت آن به «خودی» خود باز می‌گردد زایل می‌شود و گویی غیرت حق سالک را بدان سبب که به ماسوی التفات کرد و به خود بازگشت به بُعد و هجران عقوبت می‌نماید و بدینگونه رؤیت قرب که صورت دیگری از رؤیت نفس است پیوسته او را در معرض بُعد و فراق قرار می‌دهد و مثل بانگ جرس که آغاز کوچ و رحیل قافله را اعلام می‌کند پیوسته در گوش او فریاد می‌دارد — که بر بنید محملها.

ازین روست که وصل محبوب در نزد عارف از دغدغه فنا خالی نیست و آنگونه که از حکایت آن عاشق با ذوالنون مصری نقل است قرب همواره با بیم زوال همراه است.^{۴۳} البته برای سالک نوره که اینها با ساقی فیاض و مشکل گشا حکایت و شکایتی از مشکلاتی خویش دارد، پیدا است که مرتبه فنا در قرب و ذهل از آن هنوز حاصل نیست. اما با آنکه درین عشق، عاشق امن عیشی ندارد باز اگر عیشی برای وی متصور هست همین عشق است و مادام که طالب سالک عیش خود را در عشق می‌یابد البته دیگر با ماسوی انس و عیشی ندارد.^{۴۴}

۹۹

اگر اینجا در دنبال شکایت و اظهار ملال از بانگ جرس و از آنچه عیش سالک را در منزل جانان منقص می‌سازد شاعر ضرورت تسلیم به هدایت و ارشاد شیخ کار افتاده و رهشناس را به هر قیمت هست بر سالک نورا که خود اوست الزام می‌کند از آن روست که صدای جرس رمزی از ضرورت کوچ و رحیل است و آنکه منزلها در پیش دارد از مخاطرو مهالک راه ایمن نیست و جز با ارشاد کسانی که این مهالک و مضایق را می‌شناسند نمی‌تواند این منزلها را پس پشت بگذارد.

پس عجب نیست که گوینده به سبب آشنایی که با بلاغت قرآنی دارد تحت تأثیر این مثل اعلاّی بلاغت و بروق آنچه در شیوه نظم و تنسیق آیات قرآنی مشهودست از باب رعایت ایجاز و اجتناب از اطناب در تقریر مراد خویش وسایط را در اینجا حذف کند و با اقتصار به ذکر جرس و محمل خاطر مخاطب را به قرینه متوجه کوچ و رحلتی که جرس و محمل لازمه شروع آنست سازد و برای آنکه سالک نورا نه ندارد چنین راه را بدون وساطت و ارشاد شیخ و مرشدی می‌تواند طی کند او را به التزام صحبت شیخ تحریض می‌کند و به کنایه متوجه می‌نماید که شیخ در طریق سلوک حکم خضر را دارد^{۴۵} و رهروی که در مقابل اشارت او چون و چرا کند از هدایت او محروم می‌ماند و از عقبات طریق روی رهایی ندارد.

البته در اشارت شاعر پیر مغان هم اینجا حکم طبیب الهی را دارد و هر چه را با مزاج و استعداد هر سالک مناسب می‌یابد برای او تجویز و توصیه می‌کند و سالک هم که در حکم بیمارست اگر در طی منزلها خود را تسلیم اشارت طبیب ننماید علاج نمی‌یابد مجرد ظاهر احکام هم حکم «احتما» را دارد فقط دوام صحت را تأمین می‌کند اما وقتی علت پیدا شد و مزاج انحراف جست دیگر احتما کافی نیست سالک باید به حکم طبیب روحانی، علت را که موجب میشود طاعت او به ریا و سالوس آرایش یابد و بی اعتبار شود رفع نماید تا دوباره به صحت باز گردد و با رعایت احتما از گزند علت دور بماند.

به هر حال این فریاد جرس که سالک را در منزل قرب دیگر بار به فراز و شیب بیابان عشق می‌کشاند در واقع بانگ «خودی» است که از شعور سالک به هستی خود حاکی است و رؤیت قرب از آنجا برمی‌خیزد و تمام گناه سالک^{۴۶} و آنچه مانع از وصول وی به امن عیش و تمکن در مقام قرب است همانست. ازین رو، شاعر که از بانگ جرس و از هر آنچه وقت روحانی و امن عیش او را در منزل جانان منقص می‌دارد اظهار ناخرسندی می‌نماید طبیعی

است که برای رهایی از سلطه خودی به آنچه پیرمغان به وی عرضه می‌کند پناه می‌برد و آن را وسیله بی‌می‌یابد که می‌تواند هرچه را مانع امن عیش او می‌شود از سرراش دور کند. حتی اگر اشارت او الزام کند که سالک سجاده عبادت را به خبث^{۴۷} — و آنچه صوفی آن را ام‌الخبائث^{۴۸} می‌خواند — آلوده نماید این کار برای وی لابد ضرورت دارد و ناظر به رفع سودای زهد و متضمن رهانیدن وی از رؤیت طاعات و قربات خویش می‌شود که همین رؤیت او را از قرب دور می‌دارد و امن عیش او را در منزل حانان متزلزل می‌سازد.

۱۲

درینجا شاعر که متابعت بی‌چون و چرا از شیخ و مرشد را بر سالک الزام می‌دند ناچار می‌باید تصویری از آنگونه مخاطر و مهالک راه را که رهایی از آنها بدون اطاعت از امر شیخ ممکن نمی‌شود عرضه دارد و حاجت به گفتن نیست که در تصویر مخاطر و مهالک، طریق دریا بیش از راه بیابان می‌تواند ذهن مخاطب را به عوارین گونه مهالک و مخاطر متوجه کند. اینجا الزام متابعت بی‌چون و چرا از شیخ مرشد برای هرکس که با سنت‌های شعر و عرفان آشنایی دارد، ناچار قصه خضر و موسی را تداعی می‌کند اما ظاهراً التزام ایجاز و اعتماد بر تفرس مخاطب شاعر را درینجا از تصریح به قصه بی‌نیاز می‌سازد و به همین سبب بدون اشارت به قصه کشتی و سفر دریا چیزی از مخاطر راه دریا را برای آنکس که نمی‌تواند در مقابل هرچه شیخ صاحب خبر می‌کند سکوت نماید، تقریر می‌کند.

جالب آنست که توغل حافظ در معانی و الفاظ قرآنی درین مورد هم تصویر را که از دریا و خطرهای آن به ذهن راه می‌یابد متأثر و مأخوذ از قرآن کریم (۴۰/۲۴) نشان می‌دهد آنجا که حال نااهلان با ظلمات و موج و بحر ولجه به توصیف درمی‌آید — او کظلمات فی بحر لجی بغشاه موج من فوقه موج. برای یک حافظ قرآن، کدام تصویر دیگر می‌تواند مخاطر دریا را موجزتر و مؤثرتر ازین تعبیر توصیف نماید و با این مخاطر پیداست که در طی این مهالک سه گانه شیخ مرشد که به حکم کریمه لا تفرق بین احد من رسله (۲/۲۸۵) منزلت نوح و خضر هر دو را که به یکسان نزد صوفیه و بعضی محققان مرتبه نبوت دارند^{۴۹}، دارد البته حکمش معروض تردید و تأمل و چون و چرا نخواهد بود. اینجا شیخ در نقش نوح مظهر ایمنی راه است و حافظ آنجا که در غزل دیگه ش می‌گوید چون ترا نوح است کشتیبان ز طوفان غم مخور، ناظر به همین معنی به نظر می‌آید و همچنین آنجا که شیخ نقش خضر را در کشتی دارد رمزی

از الزام تسلیم و متابعت بلا شرط است و اشارت شاعر که می‌گوید به می‌سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید، مبنی بر همین معنی است.

باری ذکر شب تاریک و بیم موج و گرداب هایل در توصیف حال سالک تصویری از مخاطره راه سلوک است.^{۵۰} و این مخاطره در کلام شاعر در طی سه مقوله به تصویر درمی‌آید: شب تاریک که تعبیری از ظلمات مذکور در اشارت قرآنی به نظر می‌آید، بیم موج که از تعبیر موج من فوقه موج، مایه الهام دارد، و گرداب هایل که تعبیری از بحر لججی می‌نماید و البته در اندیشه سالک هریک از این سه مقوله رمزی از خطرهای دیگر هم ممکن است باشد. از جمله، شب ممکن است کنایه از دنیا باشد که در آن پیدا کردن راه مقصد دشوار است و زندگی در آن به خواب می‌ماند و این هردو از لوازم شب به نظر می‌رسد. بیم موج می‌تواند رمزی از خطر نفس باشد که هواچس و تمنیات نفسانی دایم آن را منقلب می‌دارد و حال آن امواج کوبنده دریا را تداعی می‌کند و گفتن ندارد که تا ظلمت دنیا و موج هواهای نفس در میان است سلوک طریقت که به عبور از دریا می‌ماند برای سالک خالی از خطر نیست و با اینهمه خطر دیگر که ورای این هردو مهلکه است وجود گرداب است که تعبیری از خذلان حق و غیرت او به نظر می‌آید و سالک حتی اگر از ظلمت و موج هم رسته باشد همواره در معرض این بیم هست که سرانجام به کام گرداب درافتد و سوء خاتمت که خذلان حق است او را از وصول به ساحل ایمنی و نجات مانع آید.

اما این مهالک و مخاطره هم برای کسانی که هرگز بویی از عشق نبرده‌اند. ادراک ناپذیری می‌ماند و هم برای آنها که از همان آغاز سلوک، جذبۀ حق آنها را سبکبار و سبکبار به ساحل مقصود رسانده است.^{۵۱} قابل تصور نیست و این هردو طایفه سبکبارانند و حال سالک متوحد را که در میانه دریا با تهدید موج و ظلمت و گرداب روبه‌روست به ادراک وجدانی در نمی‌یابند. چنانکه آسمان و زمین و جبال هم که در هنگام عرضه داشت امانت از قبول آن ابا کردند سبکبار ماندند و عجب نیست که بر انسان ظنوم جهول به خاطر قبول این امانت شتعت نمایند و از اینکه خود برخلاف دی. از تهدیدها و خطرهایی که در راه حمل امانت هست برکنار مانده‌اند، به خرسندی بنازند.

از اینکه شاعر در اینجا حال سالک را در ظلمت شب و آشوب موج و هول

گرداب امری و رای تصور و ادراک سبکباران ساحلها نشان می دهد پیداست که می خواهد خود را در مقابل طعن و ملامت آنها به نحوی تبرئه نماید. البته خود وی از آنچه این تبرئه را الزام می کند چیزی نمی گوید و گویی اعتماد بر فهم مخاطب وی را از تصریح به این معنی مستغنی می دارد. لیکن از اشارتش به بدنامی خویش که آن را از خود کامی ناشی می داند برمی آید که مراد وی توجیه بدنامی و رسوایی عاشق است که به سبب عشق خویش در نزد بیدردان و سبکباران مورد طعن و سرزنش واقع میشود و آنها از آنچه وی را به اکمند جذبۀ عشق می اندازد و تسلیم مخاطر و مهالک بی پایان می کند البته خیر ندارند.

اما آنچه راز عاشق را در افواه عام می اندازد و سبب می شود تا از استرار او محتاطا بسازند احوالی است که در اطوار او انعکاس دارد و ناله و فریاد و درماندگی و بیقراری او نشانی از آنست. این ناله و فریاد هر چند برای عاشق خوش^{۵۲} و دلپذیر و باخدی مایه تسلی خاطرست در مورد سالک نشانه خودنگری است. در واقع گریه عارف نشان خروج از بیخودی و بازگشت به خودی است^{۵۳} و آنکه در عشق ناله و فریاد سر می دهد بیشک از بخودی خالی نیست وقتی سالک به حق حاضر باشد ناچار از خود غایب است. این هم که اشک را پرده در^{۵۴} و عشق را «فضاح»^{۵۵} خوانده اند مربوط به احوالی است که در آن عاشق هنوز خود را در میان می بیند و جزع و ناله اش فریاد این «خودی» است که راز او را فاش می نماید و عشق وقتی مایه لذت می شود و عاشق را از فریاد و شکایت منصرف و مستغنی می سازد که وی به ماورای خطۀ خودی عبور می کند. از خود غایب می شود و با معشوق حضور می یابد و چون هم خود و هم ماسوی را از پیش چشم دور می کند از خروش و جزع هم می افتد و راز خود را مکتوم نگه میدارد.

۹۴

اینهمه، نشان می دهد که مطلوب سالک متوحد نیل به ادراک «حضور» است که وضال محبوب حقیقی جز در همان حد حاصل نبی آید و تا وقتی طالب به این مطلوب دست نیابد آنچه از عشق بهره او می شود تنها بدنامی ها و مشکلات آنست و اینها نیز نتیجه خود کامی و خودنگری اوست. آنجا هم که قبول بار امانت انسان را معروض طعن سبکباران می سازد بدنامی وی در تعبیر ظلومی و جهولی انعکاس دارد که خود در نزد عارف بالضروره متضمن قبح هم نیست^{۵۶}. به علاوه در سیر سالک صوفی هم آنچه وی را محکوم

به بدنای خذلان و زلت می‌کند اراده و کام اوست. چرا که مرید تا وقتی مسلوب الاراده نیست و هنوز به کام و میاد خود طی طریق می‌کند^{۵۷} در معرض ضلالت و سقوط است فقط وقتی از کام و اراده خود بیرون آید و خودی خود را در اراده و مشیت محبوب مستهلک سازد مرتبه مراد می‌یابد و از خذلان و زلتی که منجر به بدنای می‌شود رهایی می‌یابد.

باری چون سالک متوحد و مرید صوفی نیل به «حضور» را غایت سلوک خویش می‌یابد از اینکه سبکباران و بیدردان وی را هدف شتعت خویش سازند پاک ندارد و طعن آنها را به جان می‌خرد و چون اتصال وقوعی را درین عشق غیرممکن می‌داند به همین حضور که اتصال شهودی است خرسند می‌ماند و از لذت حضور فریاد و شکایت هجران و مشکلهای آن را هم از یاد می‌برد. البته درین مقام سالک واصل به هرچه می‌نگرد چیزی جز حق نمی‌بیند و این غلبه حضور، غیبت از ماسوی را هم که خودی وی نیز جزئی از آنست موجب می‌شود. مسأله غیبت و حضور ظاهراً از دیرباز نزد صوفیه شیراز، از اصحاب شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف همچون اساس تربیت اهل طریق تلقی می‌شده است^{۵۸} و با توجه به حرمت و قبولی که خاطره شیخ حتی در عهد حافظ هم در بین متصوف و عرفاء این شهر اولیاء داشته است طرح این مسأله در کلام شاعر شیراز بیشتر قابل ملاحظه می‌نماید.

به هر حال در کلام قدما و صوفیه اشارتهایی هست که نشان می‌دهد مشایخ قوم ذوق حضور را مطلوب واقعی خود تلقی می‌کرده‌اند و از اینکه نیل بدان را مشکل می‌یافته‌اند یا دواء آن را با وجود شواغل دنیوی تحقق ناپذیر می‌دیده‌اند شکایت داشته‌اند. ابوالحسن نوری در یک قطعه معروف خویش^{۵۹} شکایت داشت که چون وی ناپدید می‌شود او پدید می‌آید و آنگاه که او پدید می‌آید وی را غایب می‌سازد. گویند وقتی ازین حال در نزد جنید یاد کرد شیخ گفت چنان باید که اگر او در حجاب باشد یا عیان باشد باری توباشی هم او باشد^{۶۰}. قول بایزید نیز که در جواب آنکس که بدیدنش آمده بود و بایزید را می‌جست گفته بود بایزید کیست و کجاست که مدتی است من او را می‌جویم و نمی‌یابم^{۶۱}، خود تعبیری از همین معنی است و بدینگونه، غیبت از خودی و از هر آنچه به خودی مربوط است از مراتب نهایت محسوبست و کسانی که بدان نایل گردند در واقع با آنها که به حق پیوسته‌اند همراه گشته‌اند و به مرتبه حضور رسیده‌اند.

اینکه حافظ در آخرین بیت این غزل آنچه را در باب الزام جستجوی

حضورست بر سبیل شیوه «تجریده» در صنعت بدیع، ضمن خطاب به نفس بر زبان می آورد ذوق خاصی به بیان آمیخته به ایهام او می دهد و آنچه این طرز خطاب را بیشتر جالب توجه می سازد آنست که حاصل معنی را در آخرین مصراع غزل به لفظ عربی تقریر می کند و با این بازگشتی که به صنعت بدیعی «ملمع» می کند بین مصراع اول و مصراع آخر غزل ایجاد توافقی می کند که هم خود از نوعی صنعت خالی نیست.^{۶۲}

این طرز بیان در عین حال راه این احتمال را باز می گذارد که گویی مضمون آخرین بیت غزل جواب ساقی است در خطاب به شاعر و چون خواجه در مصراع اول غزل به زبان عربی از او التماس حل مشکل کرد وی نیز در آخرین مصراع جواب او را هم به لسان عربی در تقریر می آورد و با آنچه در طی این جواب خاطرنشان وی می سازد مشکل او را حل می کند و از وی می خواهد تا به جای «کأس» که بیخودی حاصل از آن دوام ندارد و امن عیشی از آن دست نمی دهد ذوق «حضور» را بجوید و در آن بیخودی که آنجا با «غیبت» از ماسوی برای وی حاصل می آید هر چه راهست و «دنیا» تعبیری از آنست رها کند و جز به آنچه غایت عشق و سلوک اوست به هیچ چیز دیگر نیندیشد.

درست است که شعر حافظ در بسیاری غزلها از غلبات احوال حاکی است و آنچه در آن، موجب لطف سخن و قبول خاطر می گردد موهبتی خداداد و مربوط به طبع روان اوست اما از تکرار برخی مضامین و قوافی پیداست که در پاره‌یی از آنها باید «اعمال رویت» کرده باشد و آنگونه که نزد سایر شاعران عصرش معمول بوده است صنایع بدیعی را در پاره‌یی از آنها ملتزم شده باشد. آثار این اعمال رویت در طرز تلفیق الفاظ که ظاهراً جنبه موسیقی کلام هم در طی آن منظور گوینده خوش لهجه غزلخوان بوده باشد پیداست و از جمله درین اولین غزل دیوان غیر از صنعت ملمع که اینجا تا حدی باید اساس طرح غزل بوده باشد، صنعت ایهام یا توریه هم در شیوه استعمال پاره‌یی الفاظ و تعبیرات آشکارست. به علاوه صنعت تناسب یا مراعات نظیر، و صنعت التفات و تبدیل مخاطب هم که هر دو در تعبیرات قرآن کریم سابقه دارد و به همین سبب هم که باشد وجود آنها در کلام یک حافظ قرآن که با کشف و مفتاح هم سروکار دارد قابل توجیه می نماید درین ابیات هست و با اینهمه، انس دایم با بلاغت قرآنی و اشتغال مستمر به مطالعه کتب ادب و دواوین عرب که جامع دیوانش هم بدان اشارت دارد^{۶۳} وقوع این گونه تعبیرات را در شیوه بیان وی امری طبیعی و عاری از تعسف نشان می دهد.

۱۶

با آنکه مضمون اصلی^۵ این اولین غزل دیوان چنانکه تعمق در اقوال گوینده معلوم می‌دارد عشق و طریق‌رهایی از مشکلاتی آنست و هرچه در سایر سخنان وی بر سبیل مضمون فرعی^۶ درینجا مطرح می‌شود نیز به نحوی از انحاء با عشق و با اسرار و رموز سلوک روحانی سروکار دارد، باز تعدادی اندیشه‌های دیگر نیز که درونمایه اکثر غزل‌های اوست و درآنگونه غزل‌ها با تصویرهای گونه‌گون مجال بیان می‌یابد نیز در جای جای این اولین غزل به ایهام و کنایت امکان ورود یافته است و رد پای این اندیشه‌ها را که مضمون عمده تعلیم حافظ به نظر می‌رسد در همین غزل اول نیز می‌توان جستجو کرد.

این اندیشه‌ها مخصوصاً شامل الزام اغتنام وقت، التزام شیوه زندگی و ملامت، و اصرار در نقد و طعن بر اهل تزویر و ریاست. ازین جمله مسأله اغتنام وقت اندیشه‌یی است که درین غزل، هم از توجیه شاعر به بانگ جرس و تزلزل عیش برمی‌آید و هم اشارت متنی مالتق من تهوی در آخرین مصراع غزل آن را الزام می‌کند. این اندیشه که نایمشی عمر و تزلزل حیات را مستند اشتغال به حکم حال و اجتناب از تأسف و توبه در باب ماضی و مستقبل می‌سازد و آنچه صوفیه در اشارت الصوفی این گفته و تعبیر الوقت سف قاطع می‌گویند^۷ تقریری از تلقی عرفانی آنست در جای جای دیوان حافظ مجال بیان دارد و مقایسه انحاء تعبیر آن در کلام وی نشان می‌دهد که شاعر در طلق تطویر فکری خویش در آنچه به مسأله اغتنام وقت تعلق دارد از مفهوم خیامی و ابی‌قوری این اندیشه که رنگ فلسفی دارد تا مفهوم عرفانی آن که در نهایت با طرز فکر زاهدانه هم ارتباط می‌یابد سیر می‌کند.

مفهوم خیامی اندیشه، آنجا که در قول حافظ که گاه به تعلیم نوعی سیرت لذت^۸ نزدیک می‌شود^۹ مثل آنچه اساس یونانی این تعلیم به نظر می‌آید مبنی بر فکر تزلزل حیات و متضمن اجتناب از ضایع کردن عمر در باب گذشته و آینده عمرست اما همین معنی در پاره‌یی اشارات دیگر وی مثل آنچه در اقوال و مواعظ اهل زهد و تذکیر می‌آید سعی در اغتنام فرصت را به الزام در شناخت قدر وقت تعبیر می‌کند و التزام آن را متضمن سعی در نیل به خیر و کمال، و عدم توجه بدان را مایه خجالت و پشیمانی نهائی نشان می‌دهد^{۱۰} و به آنچه صوفیه در ضرورت ترک اشتغال ببالا یعنی ولزود تمسک به مقتضای وقت می‌خوانند نزدیک می‌شود

* Hauptmotiv * Nebenmotiv * Hedonism

وسیر سالک متوحد هم مثل سلوک صوفی درین طریق متضمن این معنی است که در همه حال آنچه را از عرصه غیب و عالم مشیت ظاهر می شود بپذیرد و اراده و علم محدود خود را با مشیت و علم نامحدود حق در دو جهت قرار ندهد.

اما الزام اغتنام وقت در هر دو معنی عرفانی و فلسفی خویش ضرورت قطع ارتباط با هر چه را مانع تمتع از وقت و حال است متضمن می گردد و این همان معنی است که در زبان شاعر شیوه رندی و مستی نام دارد.^{۶۷} و در عین حال هم طرز دید اصحاب سیرت لذت بر آن مبتنی می شود و هم طریقه زهد و عرفان که به اخلاص عمل ناظرست با آن توافق دارد. در واقع رند چنانکه از فحواى نام وی برمی آید^{۶۸} خود را مقید به رد و قبول عام نمی داند به ننگ و نام هم اهمیت نمی دهد و طرز سلوک او که در شیراز عصر حافظ در رفتار «کلو» های شهر انعکاس دارد^{۶۹} شیوه رندی را متضمن رهایی از قیود اخلاقی و ملاحظات رفتاری نشان می دهد و پیدا است که وقتی شاعر عشق و مستی را در ردیف رندی ذکر می کند آنچه را در سبک راه عشق مطلوب سالک متوحد محسوبست در التزام اخلاص رندانه می شناسد و وقتی از شیوه ملامت با لحن قبول یاد می کند بی آنکه به ضرورت، به فرقه یی ملامتی منسوب باشد^{۷۰} گرایش به شیوه رفتار آنان را وسیله یی برای اظهار نفرت از سالوس می یابد و تخریب عادات و هدم مألوفات را که بدون آن قطع تعلق با ریشه های خودی ممکن نیست دستاویزی برای رهایی از قبول عام می سازد که جاذبه آن شیخ و زاهد را در جستجوی جاه و عزت ذوقبالتین می نماید و از آنچه لازمه اخلاص است دور می دارد. اشارتهای مربوط به می و سجاده و پیرمغان هم در این اولین غزل بالحنی مطرح میشود که اندیشه شاعر رنگ رندی و ملامت گرایی دارد و پیدا است که بدون بیزاری از سالوس و بدون نفرت از تقالید وصول به این مرتبه از اخلاص برای سالک ممکن نیست.

یادداشت ها

قول منسوب به یزید:

انا المسموم ما عندی بئریق ولا راقی ادرکأماً و ناولها الا یا ایها الساقی

همراه با اشعار منحول منسوب به اهلی و کاتبی در شرح سودی آمده است. از تأمل در مجموع کلام سودی در مردود بودن ادعای وی شک باقی نمی ماند. برای تفصیل رجوع شود به: محمد قزوینی، مجله یادگار، سال اول، شماره ۹. مع هذا رد سودی درین اسناد شهرت شعر و شاعری یزید را نفی نمی کند. ابن خلکان که خود از

حافظان و طالبان شعر وی بوده است به مناسبت ذکر اولین جامع دیوان وی می‌گوید: و شعر یزید مع قلته فی نهایة الحسن ومن اطایب شعره الابیات العتیة التي منها:~

وکیف تری لیلی بعمین تری بها سواها وما طهرتها بالمدماع ~
در باب شعری از حافظ که یادآور این بیت یزیدست رک: از کوجه رندان که آنجا به احتمال ناروای جعل، به مرزبانی که اولین جامع دیوانست منسوب شده است. چاپ پنجم / ۲۳۷. جالب است که جاراالله زمخشری هم در تفسیر خود به شعر وی استشهاد می‌کند. الکشاف ۴/ ۳۲۲. در باب تلقی اهل سنت از وی مقایسه شود با مرآة الزمان ۲/ ۴۴۳.

خوندهمیر: روزی شاه شجاع به زبان اعتراض خواجه حافظ را مخاطب ساخته گفت: ابیات هیچ یک از غزلیات شما از مطلع تا مقطع بر یک منوال واقع نشده، بلکه از هر غزلی سه چهار بیت در تعریف شراست و دو سه بیت در تصوف و یک دو بیت در صفت محبوب و تلون در یک غزل خلاف طریقه بلغاست. خواجه گفت: آنچه بر زبان مبارک می‌گذرد عین صدق و محض صوابست اما مع ذلک شعر حافظ در اطراف آفاق اشعار تمام یافته و نظم حریفان دیگر پای از دروازه شیراز بیرون نمی‌نهد ~ حبیب السیر ۳/ ۳۱۵.

۳ و ۴. مقایسه شود با ابیات ذیل از خواجه:

بنیاد مکر با فلک حقه باز کرد
ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
دلّی ما بود که در خانه خمار بماند
پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف
شطح و طامات به بازار خرافات بریم
وین نقش زرق را خط بطلان به سر کشیم
که صاف می باد عیش دُرد نوشان
شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود
باز به یک جرعه می عاقل و فرزانه شد
که از هر رقعۀ دلّش هزاران بت برافشانی
در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست
دود آهیش در آئینه ادراک انداز
که نهاده است به هر مجلس و عظمی دایمی
دراز دستی این کوتاه آستینان بسین

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد
نقد صوفی نه همه صافی بیغش باشد
صوفیان واستندند از گرو می همه رخت
صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه می‌خورد
خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم
صوفی بیا که خرقه سالوس برکشیم
درین صوفی و شان دردی ندیدم
گر مدد خواستیم از پیرمغان عیب مکن
صوفی مجلس که دی جام و قدح می‌تکست
بیفشان زلف و صوفی را به پا بازی و رقص آور
زاهد ظاهر پرست از حال ما آگاه نیست
یارب آن زاهد خودبین که به جز عیب ندید
مرغ زیرک به در خانقاه اکنون نپرد
به زیر دلّی ملمع کمندها دارند

۵. حافظ:

که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد
میاد کآتش محرومی آب ما ببرد
ظلماتست بنرس از خطر گمراهی

به کوی عشق منه بی دلیل راه قدم
گذار بر ظلمات است خضر راهی کو
قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن

۶. مثل این ابیات دیوان:

تا بود وردت دعا و درس قرآن غم مخور
به گریه سحری و نیاز نیمشب است
دعای نیمشب و درس صبحگاهت بس
هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم
می‌سرایم به شب و وقت سحر می‌مویم
پادشاهان ملک صبحگاهیم
قطره بیاران ما گوهر یکدانه شد
که زبند غم ایام نجاتم دادند
منحصول دعا در ره جانانه نهادیم
درین راه و روش میرو که با دلدار پیوندی
درباره سحر و مجلس تلاوت قرآن در محضر قوام الدین عبدالله که حافظ هم در آن شرکت داشت، رجوع شود

حافظا در کنج فقر و خلوت شبهای تار
بیار می که چو حافظ هزارم استظهار
به هیچ ورد دگر نیست حاجت ای حافظ
صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ
خنده و گریه عشاق زجایی دگرست
گرچه ما بندگان پادشهییم
گریه شام و سحر شکر که ضایع نگشت
همت حافظ و انفس سحر خیزان بود
ما درس سحر در ره میخانه نهادیم
دعای صبح و آه شب کلید گنج مقصودست
درباره سحر و مجلس تلاوت قرآن در محضر قوام الدین عبدالله که حافظ هم در آن شرکت داشت، رجوع شود
به: از کوچه زندان / ۱۹-۱۸.

۷. سنائی:

یا رضای دوست باید یا هوای خویش

با دوقبله در ره توحید نتوان رفت راست

۸. غزالی، احیاء علوم الدین ۲/ ۲۸۰ و مابعد.

۹. مراد این بیت است که ابن بطوطه آن را با تحریف بسیار در سفرنامه ۷/ ۶۷۶ نقل می‌کند و اصل آن در طبیات شیخ است:

چون در نماز استاده‌ام گویی به محراب اندری

تا دل به مه‌رت داده‌ام در بحر فکر افتاده‌ام

۱۰. نقد ادبی، چاپ سوم ۱/ ۲۵۳

۱۱. حافظ:

این همه نقش می‌زنم از جهت رضای تو

خرقه زهد و جام می گرچه نه درخور همد

۱۲. از جمله رجوع شود به: عبدالقاهر الجرجانی، دلائل الاعجاز / ۲۱-۹، مقایسه شود با: نقد ادبی ۱/ ۴۰. آیا می‌توان پنداشت که آنچه در ادب عربی و فارسی به نام غزل مذکور رایج شد بیش از آنکه حاکی از تمایلات نامطلوب باشد لاقلاً تا حدی نظریه این معنی داشته است که غزل را از اتهام تعرض به اعراض مسلمین برکنار دارد؟ در قسمتی از این گونه تغزلات معشوق بی هویت و حتی بی جنسیت به نظر می‌رسد و صورت همجنس‌گرایی در همه این گونه غزلها مطرح نیست. به هر حال تشبیه شعرا که در اوصاف زنان است اگر به زنی معین حمل نشود ظاهراً متضمن اشکالی نیست و رسول خدا قصیده کعب بن زهیر را که با تشبیه به نام سعد آغاز شد استماع کرد و به شاعر هم جایزه داد. مقایسه شود نیز با غزالی، احیاء علوم الدین ۲/ ۲۸۰.

۱۳. چنانکه در خمیازه این فارض، مراد از دیر، صومعه نصاری نیست حلقه اهل ذکر و سماع مرادست:

وما شربوا منها ولکنهم هموا

هشیماً لاهل الدیر کم سکر و ابها

معی ابدأ تبقی وان بلی العظم

وعندی منها نشوة قبل نشأتی

مقایسه شود نیز با: نفحات الانس / ۵۴۳.

۱۴. البته ممکن است عنوان دیر از روی قیاس با معبد بودایی که محل عزت راهبان قوم بود، برای معابد مجوس زرتشتی هم به کار رفته باشد. در واقع نه فقط: بودایی ها راهم قدما گه گاه به عنوان مجوس می خواندند بلکه معبد مشهور آنها در بلخ، به نام نوبهار، معبد مجوس خوانده می شد و بیت النار گمان می رفت و آل برمک که جدشان بودایی و متولی این معبد بود به اتهام زندقه و شرک و آتش پرستی مورد تعریض مخالفان واقع می شدند. مقایسه شود با: دو قرن سکوت، چاپ ششم / ۱۶۹ - ۱۶۱ - ۳ - ۳۰۲.

۱۵. شاید به همین سبب باشد که بعضی از اهل عصر ما در باب خرابات به اوهام و فرضیات کشانده شده اند: از جمله ملک الشعراء بهار، تاریخ سیستان / ۹۳ (حاشیه)، که موجب گمراهی و اشتباه نویسنده فرهنگ اصطلاحات عرفانی حافظ / ۱۰۹ و مابعد، شده است. البته در باب کتاب اخیر بحثهای دیگر هم هست اما در نقد این دعوی که خرابات ممکن است محل عبادت خورشید بوده باشد رجوع شود به بحث ممنوع مجتبی مینوی، مجله یغما، سال ۱۵/ ۲۹۶ و مابعد. در باب مفهوم خرابات در لغت و عرفان مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی / ۹۵ - ۱۹۱، همچنین رجوع شود به حدیقه سنائی، قصه بوزه / ۶۶۵ و قصه پیرنار گیلانی، نفحات - الانس / ۴۹۳.

۱۶، ۱۷، ۱۸. مقایسه شود با این ابیات از دیوان:

و آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
سماع وعظ کجا نغمه رباب کجا
کار ملک است آنکه تدبیر و تأمل بایدش
به دور نرگس مست سلامت را دعا گفتیم
هرجا که هست پرتو روی حبیب هست
همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت
خدا گواست که هرجا که هست با اویم
آنکه او عالم سرست بدین حال گواست

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول
چه نسبت است به رندی صلاح و تقوی را
رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار
صلاح از ما چه میجویی که رندان را صلاح گفتیم
در عشق خانقاه و خرابات شرط نیست
همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست
نوخانقاه و خرابات در میانه مبین
ما نه رندان ریائیم و حریفان نفاق
۲۰. حافظ:

عشق کاری است که موقوف هدایت باشد
این موهبت رسیده ز دیوان فطرتم

زاهد ارا به رندی نبرد معذورست
می ده که عاشقی نه به کسب است و اختیار
مقایسه شود با قول شاعر عرب:

یرون الهوی شیئاً تمتیته عمدا
قضاء من الرحمن یبلویه العیدا

یلومونی فی حب سلمی کائما
الا انما الحب الذی صدع الحشا
دیوان الصبا به هاشم تزین الاسواق / ۳۱.

۲۱ و ۲۲. حافظ:

چون راه گنج برهمه کس آشکاره نیست
کاین حال نیست زاهد عالی مقام را
ورنه در مجلس رندان خبری نیست که نیست

فرصت شمر طریقه رندی که این نشان
راز درون پرده ز رندان مست پرس
مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز

۲۳. زمانه افسر رندی نداد جز به کسى که سرفرازی عالم درین کله دانست

۲۴ و ۲۵. حافظ:

آنکس است اهل بشارت که اشارت داند نکته ها هست بسی محرم اسرار کجاست
تلقین درس اهل نظریک اشارت است گفتم کنایتی و مکرر نمى کنم.
مقایسه شود با قول ابوعلى الروذبارى: علمنا هذا اشارة فاذا صار عبارة خفى. اللمع / ۴۱۴، همچنین با این
قول: و از بهر این، این علم را علم اشارت خواندند که مشاهدات دل و مکاشفات سر را عبارت نتوان کردن
که مشاهدات دیدار بود و مکاشفات گشایش يعنى آنچه دل بیند تا بر سر گشاده نگردد به حقیقت ازو
عبارت کردن درست نباید. شرح تعرف ۹/۳-۷۸.

۲۶. کأس: در لغت کاسه که مملو باشد آن را کأس گویند و آن که نهی باشد آن را کأس نگویند. اکنون
بدانک معرفت حق را کأس گویند و کأس را به یارسی قلع و ساغر و جام خوانند. اوراد الاحیاب / ۴-۲۴۳.
۲۷. از آنا کرون شاعر باستانی مربوط به حدود قرن ششم قبل از میلاد جز معدودی قطعات پراکنده باقی نیست،
آنچه به تقلید وی ساخته شده است (= Anacreontea) نمونه اشعار مفقود او محسوبست. در باب خمريات
یونانی و سرودهایی که در مراسم دیونیوس انشاء می شد و از همین مقوله به شمار می آمد رجوع شود به: ارستو
وفن شعر / ۳-۸۱ و ۱۸۳.

۲۸. لاهیجی، شرح گلشن راز / ۶۱۹.

۲۹. برای برخی ازین معانی از جمله رجوع شود به اوراد الاحیاب / ۵۰-۲۳۹، شرح و متن گلشن راز / ۵۵۰ و
مابعد، ۷۵۷ و مابعد. غزالی خاطر نشان می کند که هر کس عشقی دارد این گونه اشعار را با حال خود موافق
می یابد آنکس که دلش به غیر مشغول است آن اشارات را به وی منطبق می سازد و آنکه به حق مشغول است
به حق. احیاء / ۲-۲۸۰.

۳۰. از جمله در انجیل از آن تعبیر به شریعت ملوکانه شده است: رساله یعقوب ۸/۲. مقایسه شود با تعبیر سلطان
عشق در کلام صوفیه. عین القضاة: چون سلطان عشق در بارگاه جان عاشق بار دهد به اظهار البت بر بکم،
بلى از نهاد عاشق بر آید. لوائح / ۷۷ أيضاً: سلطان عشق به آخر به قهر درگذشت عاشق را کجا زهره آن که در
کوی خود گذر کند. لوائح / ۱۰، نجم رازی: سلطان عشق رایت سلطنت به شهر دل فرو فرستد. مرصاد العباد / ۲۰۶.
۳۱. ترجمه مبعود فرزند: لایستد به راه عشق حقیقی هیچگاه هموار و اسان نبوده است — رؤیا در شب نیمه
تابستان / ۷، متن: شکسیر:

The Course of true love never did run smooth. A Midsummer Night's Dream. II. 140.

۳۲ و ۳۳. متنبی: قَمِنَ شَاءَ قَلْبِي نَظَرَ إِلَى قَمَنَظَرِي نَذِيرَ الِى مِنْ ظَنِّ أَنْ الْهَوَى سَهْلٌ.
ابن فارض: وَعِشْ خَالِباً فَالْحُبُّ رَاحَتُهُ عِنَا فَاوْلَهُ سُقَمٌ وَآخِرُهُ قَتْلٌ.
دیوان الصبا به / ۲۸، مقایسه شود با قول ابن حزم: الحب، اغرك الله، اوله هزل وآخره جد. طوق الحمامه، طبع
لندن ۶/۱۹۱۴. قال الحلاج: المسحة اولها حرق وآخرها قتل، مكاشفة القلوب / ۲۸ و قبل: الحب اوله ختل
وآخره قتل. الرسالة القشيرية / ۱۴۵.

۳۴. سعدی:

من هم اول روز دانستم که عشق خون مباح و خانه یغما می‌کند.

غزلیات قدیم

۳۵ و ۳۶. مثنوی: عشق از اول چرا خونری بود؟ تا گریزد هر که بیرونی بود

۴۷۵۲/۳

قال الشاعر: تَوَلَّعَ بِالْعَشْقِ حَتَّى عَشِقَ فَلَمَّا اسْتَقَلَّ بِهِ لَمْ يَطُقْ
رَأَى لَجَّةً ظَنَنَهَا مَوْجَةً فَلَمَّا نَمَكُنْ مِنْهَا غَرِقَ.

دیوان الصبا به / ۳۳

۳۷ و ۳۸. عطار:

ترا این عشق آسان می‌نماید که بر قدر تو چندان می‌نماید.
نه ایضاً:

فَتَحَ رَاحَ عَاشِقٌ دَارَ بَازِيٍّ اسْتَوْدَ تَوْبَنَدَارِيٍّ مَكْرَ كَايِنِ كَارِ (س. مثنوی) بازی است؟
اسرار نامه، به ترتیب ابیات ۵۶۸ و ۵۹۰.

حافظ:

زباده هیجبت اگر نیست این نه بس که ترا دمی ز سوسه عقل بیخبر دارد؟
اشارت به تأثیر باده در رفع مشکل عاشقان در سخن روزبهان بقلی هم هست و شاید در الهام خواجه بی تأثیر
نباشد: نه

وقتی که شود کار برایشان مشکل بجز باده گشاده نکند مشکلشان.

عبر العاشقین، طبع معین و کربن / ۵۵.

۳۹ و ۴۰. صبا بادی است که از مشرق آید و مقابل آن دبورست که از مغرب آید. ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات /

۳-۶۱ قول به تأثیر مساعد آن باقی مانده اعتقاد اعراب به انواء است که نزد قوم منشأ فال بوده است و در
حدیث از آن منع شده است. ابن سیده، المخصّص ۱۸/۹-۱۵ مع هذا نشانه بی ازین قول در اشارت: نُصِرْتُ
بالصبا و اهلک عاد بالدبور، هم هست. سفینه البحار ۳۸۲/۱ و ۲/۲. در شعر منسوب به مجنون عامری هم به
این تأثیر اشارت هست:

فَإِنَّ الصَّبْرَ إِذَا مَا نَسَبَ عَلَى قَلْبٍ مَحْزُونٍ تَجَلَّتْ هُمُومُهَا.

تزیین الاسواق / ۶۰ مقایسه با عوارف المعارف هاشم احیاء ۱۱۲/۵. نزد صوفیه صبا رمزی از تفحات روحانی
است که از جانب مشرق روحانی آید. اصطلاحات عبدالرزاق، هاشم شرح منازل السائرین / ۱۶۴. مقایسه
شود با ابن فارض، مطلع تائیه صغری:

نَعَمَ بِالصَّبَا قَلْبِي صَبَا لِحَبِيتِي فَيَا حَبِيبًا ذَاكَ الشُّدَا حَيْثُ هَبِيتِ.

نافه غده‌یی است در زیر شکم نوعی آهوی نرد در صحرای ختا و دیار تب و ماده‌یی که در آنست طعم تلخ و
رنگ سیاه مایل به بنفش دارد. ازین رو مشک نافه را خون بسته‌یی خوانده‌اند که بدان آهوی مشک
(= Musk deer) از سایر آهوان صحرا متمایز می‌شود. برای تفصیل رجوع شود به: دکتر منوچهر امیری،
تحقیق درباره کتاب الانبیه ۷/۱-۳۷۰.

۴۱ و ۴۲. مغربی:

فروع نور رخسارش مرا شد رهنما و رنه کجا ره بردمی سویش ز تاریکی گیسویش.
حافظ:

به رحمت سر زلف تو واثقم و رنه کشش چون بود از آن سو، چه سود کوشیدن.
۴۳. هست در قرب همه یم زوال نه جامی، سبحة الابرار، مقایسه با هدایت، ریاض العارفين / ۸۳. در باب اصل حکایت ذوالنون رجوع شود به: تذکرة الاولياء / ۱۲۳.

۴۴. قال سهل: من احب الله فهو العیش ومن احب الله فلا عیش له نه هر که خدا را دوست دارد عیش آنست نه اما. آنکه گفت فلا عیش له ای لا عیش له مع الغير. شرح تعرف / ۹/۴.

۴۵. در باب تلقی صوفیه از قصه مربوط به خضر و موسی مقایسه شود با: قیصری، شرح فصوص / ۴۵۵ و ۴۶۰.
۴۶، ۴۷، ۴۸. اذا قلت ما اذنبت قالت مجيبة وجودک ذنب لایقاس به ذنب. کشف المحجوب / ۲۸۲، لوائح / ۸۵. ابن فارض:

وقالوا شربک الاثم کلاً و انما شربت الّذی فی ترکها عندی الاثم.
مشارب الاذواق / ۷۴.

حافظ:

آن تلخ و ش که صوفی ام الخبائش خواند اشهی لنا واحلی من قبلة العذاری.
در باب ام الخبائش مقایسه شود با: از کوچه زندان / ۶۱، ۲۳۱.

۴۹. در مورد خضر بعضی مقام نبوت را الزام کرده اند. برخی او را با الیسم منطبق شمرده اند. صوفیه وی را ولی خفی خوانده اند و توهم تفضیل مرتبه ولایت در نزد بعضی از آنها مبنی بر قصه او با موسی است که در آن باره و هم درباره موسی مذکور درین قصه که موسی بن عمران است یا موسی بن میشا اختلاف است. رجوع شود به: طبرسی، مجمع البیان ۳/۳-۴۸۰، مجمل التواریخ / ۲۰۴، سفینه البحار ۱/۳۸۹، مقایسه شود با ابن تیمیه، الرد علی المنطقیین ۶-۱۸۴، سجستانی، کتاب المعقرین / ۱، دمیری، حیات الحیوان ۱/۳۳۸، ثعلبی، غرایس المجالس، بیروت ۱۹۸۱/۱۴۳.

۵۰. قول مالک دینار یادآور این حال است، از وی یکی پرسید که «چگونه یی؟ گفت چگونه بود حال قومی که در دریا باشند و کشتی بشکنند و هر کسی به تخته یی مند؟ گفت صعب باشد. گفت حال من همچنان باشد». تذکرة الاولياء / ۴۰/۱.

۵۱. اشارت حسن بصری مربوط به این گونه سالکان باید باشد: نجا المخبفون و هلك المقتولون. کشف المحجوب / ۴۷۲، مقایسه با حافظ:

از زبان سوسن آزاده ام آمد به گوش کاندین دیر کهن کار سبکباران خوش است.
۵۲. حافظ:

حافظنا عشق و صابری تا چند ناله عاشقان خوش است بنال
۵۳. مقایسه شود با حکایت عمرو پر چنگی در مثنوی:
پس عمر گفشتش که این زاری تو هست هم آثار هشیاری تو

۲۱۹۹/۱ به همچنین رجوع شود به حکایت جنید و زنی با شبلی، تذکرة الاولیاء ۱۶۸/۲ و حکایت احمد خسرویه و زنی با بایزید. کشف المحجوب / ۵۰ که ظاهراً هر دو حکایت را از روی یک الگوساخته باشند.

۵۵ و ۵۴. حافظ:

ترسم که اشک در غم ما پرده در شود وین راز سربه مهر به عالم سمر شود.
شیخ اشراق: وارحمۃ للعاشقین تجملوا سر المحبة والهوى فضاح
بالتیران باحواتنباح دماهم وکذا دماء العاشقین تباح
واذاهم کتموا تُحدّث عنهم عند الوُشاة المدمعُ التفاح.
دیوان الصبابة / ۸۳ و ۱۹۳، دو بیت اول را با اندک تفاوت ابن خلکان هم نقل می‌کند. وفیات ۳۱۴/۵.
۵۷، ۵۸. شرح گلشن راز / ۱۹۹. قولهم: المرید مراد فی الحقیقة والمراد مرید به یعنی درین بنده صفت ارادت حق پدید نیاید که او خواهنده و جوینده حق شود تا حق نخواستنه باشد که او جوینده و خواهنده حق باشد به و چون مرید حق باشد ناچار مراد حق باشد. شرح تعرف ۱۴۷/۴ در باب قول خفیان راجع به غیبت و حضور، رجوع شود به کشف المحجوب / ۲۲۳.

۵۹. قال ابوالحسن: أَمَا تَرَى هَيْمَنِي شَرُّ دَنِي عَنْ وَطَنِي
اِذَا تَغَيَّبْتَ بَدَا وَإِنْ بَدَا غَيْبُنِي يَقُولُ لَا تَشْهَدْ مَا تَشْهَدُ او تَشْهَدُنِي.
اللمع / ۴۴۸.

۶۰. تذکرة الاولیا ۵۰/۲-۴۹.

۶۱. کشف المحجوب / ۳۲۲، الرسالة القشیریه / ۳۸.

۶۲. تطبیق مقطع با مطلع را در قصیده بُرده هم که آغاز و پایانش هر دو اشارت به هیوب نسیم دارد نوعی صنعت تلقی کرده‌اند. خانمه شرح برده: ولا یخفی ما فیہ من التخلّص وتطبیق المتقطع للمطلع اتی فی مطلع القصیده بذكر هیوب الريح فی قوله ام هبت الريح من تلقاء کائظمة، وفی المقطع كذلك. شرح قصیده بُرده ذیل شرح معلقات زوزنی، طبع طهران ۱۳۰۳.

۶۳. اما به واسطه محافظت درس قرآن و ملازمت بر تقوی و احسان و بحث کشف و مفتاح و مطالعة مطالع و مصباح و تحصیل قوانین ادب و تجسس دواوین عرب به جمع اشبات غزلیات نپرداخت. مقدمه جامع دیوان / قو.

۶۴. الرسالة القشیریه / ۳۱، طبقات انصاری / ۶-۲۳۵ / مقایسه با / ۶۲ قول ابن فارسی:

وکن صارماً كالوقت فالوقت فی عسی وایاک عللاً فهی اخطر علة.
مشارك الذراری / ۲۱۴.

۶۵ و ۶۶. حافظ:

هر وقت خوش که دست دهد مغنم شمار کس را وقوف نیست که پایان کار چیست
ساقیا عشرت امروز به فردا مفکُن یا ز دیوان قضا خط اماسی به من آر
بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی فرضتی دان که ز لب تا به دهان اینهمه نیست

زبان خوشدلی دریاب دریاب
که دایم در صدف گوهر نباشد
غنیمت دان و می خور در گلستان
که گل تا هفته دیگر نباشد.
ایضاً:

وقت را غنیمت دان آن قدر که بتوانی
قدر وقت ارزشناسد دل و کاری نکند
حاصل از حیات ای جان این دم است تادانی.
بس خجالت که ازین حاصل اوقات بریم

۶۷. حافظ:

گر من از سرزنش مدعیان اندیشم شیوه مستی و رندی نرود از پیشم
۶۸ و ۶۹. عنوان رند در زبان محاوره مرادف با مفهوم بیعار و خلیع العذار و بی بندوبار شامل حال کسانی است
که بدون تقید به ننگ و نام هرگونه امر منکری را ارتکاب می کرده اند مثل دستار دزدی؛ حدیقه / ۶۷۳ و
گدائی با خشونت و تهدید: الهی نامه / بند ۷۱۶۳ ~. در باب کلوهای شیرازی و احوال رندان آن شهر در عهد
حافظ رجوع شود به از کوچه رندان / ۴-۲، ۱۱۶.

۷۰. در باب فرقه های ملامت رجوع شود به: جستجو در تصوف / ۳۴۷-۳۳۵.

تاریخ‌نگری یا تاریخ‌نگاری

اشارتی به فلسفه و منطق تاریخ

اگر بنا باشد آنگونه که بنه‌دتو کروچه فیلسوف و منتقد معاصر ایتالیایی پیشنهاد می‌کند تاریخ را فیلسوف و فلسفه را مورخ بنویسد گمان نمی‌کنم در فلسفه یک مکتب جزمی که احساس تاریخ‌گرایی آن را در مظانّ تبدل و تغیر دایم قرار ندهد به وجود آید، اما در مورد تاریخ لابد فیلسوف به حکم عادت به جستجوی علت و معلول مسأله «چرایی» را بیش از «چونی» آنها مورد توجه قرار می‌دهد و در واقع آنچه او می‌نویسد باز بیشتر فلسفه خواهد بود تا تاریخ — و شاید چیزی که آن را باید فلسفه تاریخ خواند.

در مورد تاریخ، آنچه به سؤال «برای چه اتفاق افتاد؟» جواب می‌دهد یک سلسله نظریه‌های برهانی یا شبه برهانی است که به پیروی از آنچه امثال ولتر فرانسوی و هردر آلمانی در عهد روشنگری و امثال هگل و بعضی تلامذه و معاصران او در قرن رمانتیک پیشنهاد یا اصطلاح کرده‌اند فلسفه تاریخ خوانده می‌شود و به حقیقت در باب این سؤال مشکل که مورخ امروز اگر به شیوه تاریخ‌نگاری علمی عصر آشنا باشد دیگر چندان رغبتی به طرح و حلّ آن نشان نمی‌دهد، در قرن حاضر هم کسانی مثل زیمل و، آرون و، والش هنوز با همان اعتماد عهد روشنگری از فلسفه تاریخ سخن گفته‌اند و به هر حال دشواری جواب مسأله مستندی کافی برای اجتناب از طرح آن نیست.

در باب چراهای تاریخ که شامل نیروهای محرک حوادث و جهت و غایت سیر آنهاست و به همین سبب بحث در چرایی طلوع و افول دولت‌ها و ولادت و مرگ فرهنگ‌ها و جوامع بشری را هم متضمن می‌شود، آنچه تاکنون به نام فلسفه تاریخ عرضه شده است در واقع فقط اظهار نظرهای مبتنی بر آراء و مکتب‌های متغایری است که تعداد آنها با توجه به تفاوت‌هایی که در جزئیات آنها هم گه‌گاه انعکاس دارد به تعداد مکتب‌های فلسفی و

اجتماعی قرون اخیرست و البته مثل سایر اقوال و مبادی این مکتب‌ها هنوز به هیچ گونه توافق که یک نشان نیل به صواب محسوب تواند شد منجر نشده است و به همین جهت برخی از اهل نظر ترجیح داده‌اند این مبحث را به قیاس حکمت ماوراء الطبیعهٔ ارسطویی علم «ماوراء تاریخ» بخوانند.

به هر تقدیر آنچه ماوراء تاریخ یا فلسفهٔ تاریخ خوانده می‌شود و من دوست دارم عنوان محجوبانه‌تر و کم‌مذعتر «تاریخ نگری» را در آن باره به کار برم می‌خواهد از تاریخ که توالی رویدادهای جزئی است مقوله‌یی شامل و کلی استخراج نماید و تشتت و تفرقه‌یی را که در بُعد طولی و عرضی برای این رویدادها اجتناب‌ناپذیرست به جمع و وحدت نهایی تبدیل نماید و شک نیست که فقط وقتی می‌تواند به شیوهٔ علمی از وجههٔ حرکت تاریخ و نیروی محرک آن و تمام آنچه سرنوشت انسان تاریخی و فرهنگ و تمدن اوست سخن بگوید و احیاناً در تاریخ هم مثل آنچه در باب برخی دیگر از علوم گفته می‌شود علم را وسیله‌یی برای پیش‌بینی یا پیش‌گیری کند که با اتکاء بر شیوهٔ تاریخ‌نگاری عینی به تحقق تاریخ نگری علمی دست یابد و مادام که درین امر هنوز نیل به توافق نهایی بین اذهان بسیار بعید به نظر می‌رسد فلسفهٔ تاریخ جز مجموعه‌یی از نظریه‌های مختلف و احیاناً متضاد در باب مباحث مربوط به تاریخ نگری نخواهد بود.

تعدد و تنوع این نظریه‌ها مخصوصاً ناشی از رسم و عادت علمی دیرینه‌یی است که اصحاب مکتب‌های فلسفی به جهت پابندی به یک نظام فراگیر و ویژه و مورد ادعا و استناد خویش همواره خود را متعهد دیده‌اند تمام درهای بستهٔ ساختمان پیچ‌اندر پیچ و لابیرنت-گونهٔ عالم هستی را با مفتاح واحدی که سیستم فلسفی خود آنهاست بگشایند و از عهد افلاطون و ارسطو و حتی مدتها پیش از آنها این اصحاب مکاتب فلسفی خود را به این گونه طرز تفکر ملزم دیده‌اند و آنگونه که از امعان نظر در تاریخ فلسفه برمی‌آید التزام این رسم و سنت، فلاسفهٔ صاحب مکتب و تلامذهٔ آنها را غالباً در نوعی «ضیق مشرب» محدود کرده است که نیل آنها را به توافق نهایی یا نسبی تقریباً در هیچ مسأله‌یی ممکن نمی‌سازد و البته در توجیه حرکت تاریخ و محرکات و غایات آن هم نباید از اقوال اصحاب مکاتب نیل به توافقی را که اجتناب از آن لازمهٔ وجود هر مکتب فلسفی تازه‌یی است انتظار داشت.

به نظر می‌آید که شاید مجموعهٔ تمام یا قسمتی از نظریه‌ها با نظریات دیگر که هنوز به عرصه نیامده است تا حدی که به هر حال قابل حمل و تلفیق باشد پاره‌یی از آنگونه

مباحث را که فلسفه تاریخ طالب حل آنست تبیین نماید، لیکن به نظر نمی آید هیچ یک از آنها تمام آن مباحث را به نحوی که موجب توافق نسبی یا اکثری در بین اذهان اهل تحقیق بشود توجیه تواند کرد.

چنانکه فی المثل نیروی محرک تاریخ را پیروان ادیان الهی غالباً از طریق قول به مشیت الهی و آنچه «سنة الله» خوانده می شود توجیه می کنند و این طرز توجیه به آنچه نظام احسن خوانده می شود معنی و هدف می بخشد و ضرورت اعتبار در احوال اقوام گذشته را که نزد مسلمین بر اشارت و الزام «کتاب» هم مبتنی است با این توجیه بر همین تحقق مشیت الهی مبتنی می سازد. اما اصحاب مکتب ها بی آنکه این عامل غایی را نفی کنند، با نادیده گرفتن آن غالباً سعی می کنند عوامل ثانوی را به عنوان نیروی محرک تاریخ پیشنهاد یا توجیه نمایند. از جمله برخی از اصحاب اینگونه مکاتب، حرکت تاریخ را یا مثل راتسل از طریق تأثیر اقلیم جغرافیایی و استعداد آب و خاک و یا مانند کنت دوگوبینو از طریق قول به نقش خاص استعدادهای نژادی و ویژگی های موروث اجناس امم تفسیر می نمایند. ژول میشله آن را با تمسک به تأثیر انگیزنده آرمانهای اخلاقی و اجتماعی و کارل مارکس آن را به استناد نقش مبادلات اقتصادی و جنگ ناپیدای طبقاتی توجیه می کند.

نقش دین هم به عنوان عامل عمده محرک تاریخ در آنچه هگل در توجیه اعصار دینی و آنچه اشپنگلر در اسناد شکوفائی تمام فرهنگ های انسانی به عامل دین و عقاید قومی به بیان می آورد تأکید می شود و در بسیاری مکتب های جامعه شناسی هم این نقش مجال بیان دارد. درین میان کسانی هم هستند که توسعه علم و صنعت جدید و حتی دورنمای دنیای مابعد صنعت را اهرم حرکت آینده تاریخ می کنند و برخی با الزام نظارت در تحدید و توزیع قدرت نقش آن را حتی بیش از نقش ثروت و اقتصاد در حرکت تاریخ قابل ملاحظه می دانند. اقوال گونه گونی که درین باب هست و اینجا اشارت به همه آنها ممکن نیست تنوع دیدگاه های فلسفی مکتب های موجود را بیش از تنقید آنها به گرایش تفکر عینی در مسأله نیروی محرک تاریخ نشان می دهد.

در مورد وجهه حرکت تاریخ هم قول به تکرر ادوار و اسطوره بازگشت ابدی از عهد رواقیان حکماء یونان و ارباب مذاهب باستانی تا عهد نیچه و عصر ما طرفدارانی دارد و طرفه آنست که حکماء رواقی — اصحاب مظال — این معنی را از لوازم نظام احسن عالم هم تلقی می کرده اند. ازین گذشته هم قول به تنوع و تکثر مستمر ناشی از تطور تدریجی درین

باب و هم قول به پیشرفت دایم در امتداد طولی، و گر چند بدون توقف و انحراف نباشد، نیز در بین اصحاب مکاتب هوادارانی مانند اسپنسر و برگسون یافته اند.

چنانکه در باب اسباب اعتلاء و انقراض دولتها و فرهنگ‌های عالم هم نظریه‌هایی مثل آنچه اسوالد اشپنگلر و ارنولد توین بی و کارل یاسپرس آورده‌اند با وجود برخی جهات مشترک که در آنها هست در نتایج اقوال، تفاوت قابل ملاحظه دارد و مناقشات بین اصحاب اینگونه مکتب‌ها مخصوصاً با ورود روانشناسان و جامعه‌شناسان درین مباحث، هر روز بیشتر و توافق و تقارب آراء درین زمینه‌ها هر روز کمتر می‌شود و شاید درین باب اگر از مورخ سؤال شود جوابش آن باشد که تاریخ هنوز آن قدرها هم پیر نیست و از مبده حرکت آن اندازه فاصله نگرفته است که مقصد سیر و عامل محرک و دورنمای منازل آن را بتوان از حالا در نظر آورد.

به هر حال غور در تمام این مناقشات و داوری در باب ارزش و حدود آنچه تاریخ نگری عصر ما تا کنون بدان دست یافته است محتاج بررسی‌های طولانی است که نه در حوصله دانش ماست. آنچه درین گفتار درآمدی به اصل این مباحث خواهد شد و محتمل است زیاده مایه ملال حاضران نشود بحث در باب تاریخ نگاری و منطق علمی حاکم بر آنست که اگر توفیق خارج شدن از محدوده جزئیات را بیابد و در ایجاد ارتباط بین رویدادهای جزئی و توالی طولی و عرضی آنها از قاعده علیت که به هر حال تکیه گاه عمده علم تجربی است استفاده نماید می‌توان توقع داشت دوره تاریخ نگاری باستانی را که در طی آن تاریخ، به تعبیر ارسطو، حتی از شعر هم فروتر بود پشت سر نهد و به مرحله عینیت نسبی که در قرنهای اخیر روزه روز، در آنچه به وسیله محققان تاریخ عرضه می‌گردد، بدان نزدیک تر شده است قدم بگذارد.

در واقع تاریخ نگاری جدید با آنکه هنوز از آنچه کمال مطلوب تاریخ نگاری علمی است فاصله بسیار دارد لیکن با استفاده از علوم کمکی تاریخ و با به کار گرفتن شیوه‌های انتقادی جدید تدریجاً خیلی بیش از آنچه در قرنهای گذشته حتی در عصر ولتر و گیبون طالب آن بود به عینیت نسبی نزدیک می‌شود و با این وصف، ارزش علمی آن هنوز اضافی و اعتباری است و استخراج پاسخ‌های دقیق به سؤال «برای چه اتفاق افتاد؟» از دست آوردهای آن که خودش جز به سؤال «چگونه اتفاق افتاد؟» هنوز جواب دقیق مطمئن کننده نمی‌تواند داد، شاید باز تا مدتها بعد، دور از احتیاط علمی باشد و آنچه درین

زمینه عرضه می‌شود به احتمال قوی تا مدتها در همان اقلیم مناقشات غالباً سطحی و احیاناً سوفسطایی گونه رایج در نزد روزنامه‌نگاران یا سخنرانان رسمی مجامع ملی یا بین‌المللی که پایبندی زیادی به عنیت‌گرایی — نسبی یا اکثری — ندارند محدود و متوقف بماند.

تاریخ‌نگاری در عصر ما شیوه‌هایی دقیق‌تر و معیارهایی سنجیده‌تر از عهد قدما دارد و با این شیوه‌هاست که می‌کوشد بین جزئیات رویدادها تا حد مقدور ارتباط علت و معلول محکم و متین برقرار کند و تا درین زمینه سعی صمیمانه می‌ورزد امید آن هست که تدریجاً به کمال ممکن علمی خویش نزدیک شود و در آینده تا حدی مستند احکام کلی و مبنای توجیه‌های فلسفی گردد.

البته واقعه تاریخی به خودی خود واقع و قایم نمی‌شود و مثل هر حادثی علت می‌خواهد، اما مجرد تقارن یا توالی دو امر هم رابطه علت را بین آنها الزام نمی‌کند و از همین جاست که تحقیق علت در تاریخ امری دقیق و ظریف است و به سبب شباهت‌ها و تمیم‌های نابجا که ممکن است در آن باب رخ دهد، اشکالهای فراوان دارد. اما به هر حال تحقیق آن، تاریخ را از صورت نقل جزئیات بی ارتباط و عاری از انسجام بیرون می‌آورد و واقعه جزئی را به مقوله کلی جامعی مرتبط می‌سازد که تسلسل و توالی منطقی دارد و توجیه آن به تفکر برهانی و آنچه اندیشه فلسفی نام دارد محتاج می‌شود.

باری، فرض و قبول ضرورت وجود رابطه علت بین حوادث، برای مورخ جستجوی علت را — از علت‌های قریب تا بعید و ابعاد — الزام می‌کند لیکن مورخ در توجیه حوادث که هم خودشان به سبب فعل علت به وجود می‌آیند و هم ناچار در حوادث دیگر تأثیری از نوع تأثیر علت باقی می‌گذارند غالباً به همین مجرد شناخت علت‌های مباشر و متصل که در عین حال با معلول مماثل و مجانس هم به نظر می‌رسند و همیشه از مقوله علت‌های تام به شمار نمی‌آیند غالباً اکتفا می‌کند، چنانکه حکیم طبیبی هم در تشخیص بیماری به علت ملاصق مباشر یا علت‌های اقرب توجه دارد و علل ابعدها مع الواسطه را فقط تا آنجا که در تشخیص عارضه مورد نظرش ضرورت دارد، جستجو می‌کند. اما فیلسوف تاریخ‌نگر که توالی و تسلسل زنجیره علتها را برای توجیه دقیق مجموع تاریخ و برای تحقیق در غایت احتمالی سلسله حرکات آن در نظر دارد، ناچار می‌باید تسلسل علتها را تا آنجا که برخورد با علت بی علت وی را به نوعی بن‌بست شک و حیرت می‌کشاند دنبال کند و اینجاست که فلسفه تاریخ و بحث در وجهه و مسیر آن احیاناً به اظهار قول به مشیت منجر می‌شود و آنها که در شیوه تاریخ‌نگری به

این نقطه نهایی نمی‌رسند حال اندیشه‌ورانی را دارند که در توجیه وجود عالم به فعل و انفعال حوادث و روند ترقی و تکامل پدیده‌های ظاهر اکتفا می‌کنند و آنچه را ورای اینهاست موضوع بحث علمی و برهانی نمی‌پندارند.

حال اینگونه اندیشه‌وران که بحث و فحص در مسایل مربوط به ماوراء حس و نظر را امری بیفایده و مورث شک و ابهام تلقی می‌کنند یا در توجیه امور عالم اصلاً به ماوراء فعل و انفعال ماده نظر نمی‌اندازند، به حال آن موران شباهت دارد که غزالی و مولوی برسیبیل تمثیل از کوته‌بینی آنها یاد می‌کنند. این جماعت موران خطی را که بر روی کاغذ نوشته می‌شود می‌بینند، بعضی آن را فعل قلم می‌پندارند و همین را فاعل واقعی و علت فاعلی این پدیده می‌یابند. برخی دیگر که انگشت خط نویس و بازویی را که محرک انگشت است مشاهده می‌نمایند به علت ابعاد و مع‌الواسطه هم توجه می‌یابند و البته جز معدودی از زیرکان آنها نمی‌توانند فی المثل به انسان خط نویس و فکر و اراده او که تمام این علت‌های قریب و بعید به حرکت و تأثیر آن وابسته است توجه نمایند.

اگر تاریخ، که حاصل تاریخ‌نگاری است، در تقریر وقایع به ذکر علت‌های مباشر و بلاواسطه اکتفا می‌کند البته شأن اوست چون برای توجیه «چونی» و وقوع حوادث غالباً همین اندازه جستجو کافی به نظر می‌رسد. توجه به علت‌های ماوراء که در توجیه «چرایی» لازم می‌آید تا آنجا که غایت و مسیر حوادث را دنبال می‌کند شأن فلسفه تاریخ است و این نکته تفاوت بین محدوده تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری را هم نشان می‌دهد و در واقع تلقی مورخ از تاریخ‌نگری خویش، که هرچند آن را اظهار نکند لاجرم باز از آن به نوعی متأثر است، هرچه باشد، تاریخ‌نگاری او نمی‌تواند علت‌های مباشر و بلاواسطه فاعلی و ظاهری را نادیده بگیرد و در توجیه حوادث یکسره به سراغ علت‌های ابعاد و آنچه به علت بی علت منتهی می‌شود برود. البته شناخت علت‌های مباشر و بی‌واسطه هم کار آسانی نیست و مورخ در جستجوی این علت‌ها گه‌گاه به مواردی برخورد می‌کند که زنجیره علت‌های واقعی در زیر انبوهه معدّات ظاهری مخفی است یا علت‌های متعدّد در عرض هم واقع می‌شوند یا به هم درمی‌پیچند و بعضی از آنها از گستره توجه و دید مورخ دور می‌ماند.

اما مورخ در جستجوی علت‌های مورد نظر باید به هر حال خود را از آن موران سرگشته عاقلتر نشان دهد و دورنگری و احتیاط کاری بیشتری در باب ارتباط بین خطی که نوشته می‌شود با آنچه به نحوی با آن ارتباط دارد و در پیرامون آن روی می‌دهد نیز ابراز نماید، چون

اگر وی در ورای علت‌های ظاهر و مباشر، مشیت و اراده‌یی را که محرک فکر و اراده خط‌نویس است در نظر نیارد عذرش آنست که تحقیق در آن ابواب از مقوله جستجو در «چونی» رویداد مورد نظر نیست به مقوله چرایی که به قلمرو تاریخ‌نگری منجر می‌شود ارتباط دارد، اما خود او به عنوان الگوی یک مور هشیار باید به وجود مرکب و دوات هم که آلت و ماده فعل قلم می‌نماید و حتی به آنکس که می‌بایست رمز مخفی در نقش خط را کشف کند و بدون فرض وجود او نفس خط هیچ‌گونه معنی و فایده‌یی را متضمن نیست نیز ناظر باشد و اگر این بحث تا حدی هم او را از حصر توجه به علت‌های مباشر ملاصق بازدارد سودی که از آن عاید وی می‌شود در فهم اسرار توالی علت‌ها یا تطابق عروض حوادث قابل ملاحظه است و شک نیست که توجه به جمیع این علت‌های قریب و مع‌الواسطه که برخی از آنها در زیر آوار اغراض و اعراض هم مستور می‌ماند کار آسانی نیست، لیکن مورخ اگر وجدان علمی دارد همین که در فحوص و بحث علت‌های واقعه مورد نظر صادقانه و بدون احساس کاهلی و التزام تغافل، تمام آنچه را به عنوان علت «چگونگی» وقوع واقعه قابل‌تصورست جستجو کند و بر محک نقد بزند، کار وی از ذهنیت صرف که نقل مجرد جزئیات در همان حد متوقف می‌شود بالاتر می‌گراید و هرچند به عینیت تام صرف هم نمی‌رسد باری به قدر فاصله‌یی که از ذهنیت محض دارد به عینیت ممکن نزدیک می‌شود و از اینجاست که مورخ اگر در تاریخ‌نگاری شیوه علمی یک محقق بی‌طرف را به کار نبندد ماده حاصل از کار او نمی‌تواند منشأ و مستند تاریخ‌نگری و احکام فلسفه تاریخ بشود و لااقل قسمتی از مناقشات وارد بر کسانی که در فلسفه تاریخ آراء غیرقابل قبول عرضه کرده‌اند ناشی از شیوه غیرمحققانه‌یی است که خود آنها یا مآخذ اطلاعاتشان در توجیه عینی «چونی» واقعیات و در شیوه تاریخ‌نگاری داشته‌اند.

در تاریخ‌نگاری مبنای کار جمع و نقد اسنادست و اگر درین مرحله دقت در حد تمام طاقت بشری مراعات نشود جستجوی علت و ایجاد ارتباط بین حوادث برای مورخ به نحوی که کار او را در تقریر «چگونگی» وقوع حوادث به اندازه امکان، نزدیک به مرحله عینیت نماید ممکن نیست. این اسناد البته تنوع بسیار دارد و صحت صدور و تحقق انتساب آنها به مرجع موثق و بحث در اینکه آن روایات تا چه حد جدی، و تا چه اندازه مقید به نقل تمام حقیقت «واقعه» است نیز مسأله‌هایی است که جزو مقدمات نقد اسناد محسوبست. معهذا مورخ تمام این اسناد را جهت دریافت و شناخت «چگونگی» وقایع در تاریخ

مورد نظر به چشم شهادت و دعاوی نگاه می‌کند و البته آنکس که می‌خواهد در شناخت حقیقت از راه صواب منحرف نشود، هرگونه شهادت و هرگونه ادعا را باید با دقت و وسواس بررسی کند و مورخ که حتی وقتی مثل یک محقق امروزی تاریخ، کار خود را به مرحله پاسخ به سؤال «چگونه اتفاق افتاد» محدود می‌کند باز در ضبط و اتقان و صحت و ارزش دعاوی و شهادت‌خواه‌ناخواه قضاوت می‌نماید، البته نباید اجازه دهد در هیچ یک از مراحل این قضاوت به آنچه وجدان یک قاضی را به نحوی از انحاء درخور ملامت یا معروض دغدغه تواند کرد دچار آید و رهایی ازین دغدغه برای وی جز با اعمال حداکثر دقت در نقد مدارک و اسناد ممکن نخواهد بود.

اما نقد اسناد فقط حوادث جزئی را در نزد مورخ به عنوان مصالح و مواد قابل استفاده پذیرفتنی و درخور اعتماد می‌سازد. آنچه وی می‌بایست ازین مصالح بنا کند کار تصنیف و تدوین است که دیودوروس (ح ۳۰ ق.م) مورخ یونانی روم در آغاز تاریخ جامع خویش این کار را در تنظیم و ترتیب اجزاء با تأثیر فعل آله در نظم عالم قابل مقایسه می‌یابد و با وجود مبالغه آشکاری که درین مقایسه هست آنچه مورخ از مصالح مناسب و قابل قبول موجود در کارگاه نقد و تحقیق خویش باید بنا کند صورتی است از آنچه تنسیق این جزئیات، از «چگونگی» محتمل توالی حوادث از یک گذشته انسانی ارائه می‌کند و البته بدون یک انتخاب دقیق و محتاطانه نمی‌توان ازین جزئیات ترکیبی کلی ساخت و از آنجمله چیزی به وجود آورد که نشان دهد یک واقعیت تاریخی در توالی جزئیات خویش چگونه اتفاق افتاده است.

چرا که در بین آنچه از اسناد به دست می‌آید و از غربال نقد هم می‌گذرد بسا جزئیات هست که در پیدایش حادثه مورد نظر تأثیری مباشر و حتی تأثیری مع الواسطه و احتمالی ندارد و بود و نبودش در تکوین واقعه نمی‌تواند نقشی بالفعل داشته باشد و هرچند در شناخت «چگونگی» حوادث دیگر که خارج از موضوع بحث فعلی مورخ است احتمالاً بی‌تأثیر نیست، توجه بدان در موضوع مورد نظر وی موجب اشکال می‌شود و البته وارد کردن آن در بنای مورد نظر ساخت کلی گذشته‌بی را که او می‌خواهد با ارائه چگونگی وقوعش آن را در شکل تاریخ بسازد یا بازسازی کند ناساز و بی‌اندام به نظر می‌آید و ناچار حذف آن لازم می‌نماید.

اینجاست که مورخی مثل ابن الاثیر در مقدمه کتاب الکامل فی التاریخ خویش

ضرورت حذف و لزوم کنار نهادن برخی جزئیات مذکور در روایات و اسناد را شرط حصول یک صورت جامع کلی از حوادث تاریخ و توالی آنها نشان می‌دهد و شک نیست که کامیابی علمی عاری از اعتراض و ملامت درین کار هم برای هر کسی ممکن نیست و آنکس که تربیت و تجربت تاریخ‌نگاری علمی ندارد، بسا که در این انتخاب مصالح و مواد ضروری و سودمند را فدای مصالح و مواد تزینی و فرعی می‌نماید. کیست که اینجا احساس نکند که در تاریخ‌نویسی و در هرگونه نویسندگی دانستن آنکه چه چیزهایی را نباید نوشت، از دانستن آنکه چه چیزهایی را باید نوشت کمتر اهمیت ندارد؟

اگر مورخ نتواند از میان انبوه اسناد و مدارک آنچه را که با کمک آن می‌تواند یک گذشته فراموش شده را دوباره احیاء و تصویر کند برگزیند و نتواند تمام آنچه را که مانع از ایجاد و حفظ تعادل و توازن در اجزاء بنای مصنوع اوست کنار بگذارد حکم معماری ناشی و بی تجربه را خواهد داشت که کثرت و تنوع مصالح او را مغلوب می‌کند و از به وجود آوردن بنایی که مورد نظر یا محل حاجت اوست بازش می‌دارد و تنها آنچه از به هم آمیختن اتفاقی مشتی مصالح ناساز ممکن است فراهم آید و ارکان و اجزاء آن فاقد استواری و هماهنگی و خالی از معنی و هدف خواهد بود بر دست او به وجود می‌آید.

معهذا آنچه می‌تواند درین مرحله انتخاب اسناد و مدارک لازم ذهن او را در میان انبوه «اسناد جمع آمده» هدایت نماید آزمایش و بررسی نقش جزئیات رویدادها در کل حادثه مورد نظر و تأمل و امعان فکر در پیدا کردن امتداد زنجیره‌یی است که این جزئیات را می‌تواند در نقش تصویری از «چگونگی» وقوع قضایا با هم مربوط کند و از کل حادثه مورد نظر تصویری که با تمام واقعیت‌های موجود دیگر قابل تلفیق و انطباق باشد و در عین حال توالی حلقه‌های این زنجیر هم با مفاد اسناد و مدارک قابل اعتماد موجود، و با زمینه طبیعت اقلیمی و طبیعت انسانی مغایر نباشد ارائه دهد. این کاری است که آشنایی مورخ را با طبیعت اقلیمی و طبیعت انسانی عصر و محیط مورد نظر هم الزام می‌کند و اگر مورخ به قدر کافی در تاریخ غور و تجربه نداشته باشد حاصل کارش البته مورد اعتماد اهل علم نخواهد بود.

امری که این رویدادهای جزئی را در توالی حوادث به هم پیوند می‌دهد ارتباط منطقی و رابطه علیت است که مورخ در دنبال نقد اسناد و مدارک و بعد از انتخاب آنها باید در بین گزیده رویدادها برقرار یا کشف کند و چون بین علت و معلول هم تجانس و سنخیت

شرط است در جستجوی علت این رویدادها مورخ دنبال رخدادهای دیگر می‌رود و آنچه را می‌تواند ملاصق و مجانس و مؤثر در وقوع رویداد مورد نظر باشد وسیلهٔ ارتباط آن با حلقه‌های مقدم و مؤخرش در زنجیرهٔ حوادث می‌سازد جز آنکه در بعضی موارد رویدادهای خارج از قدرت و ارادهٔ انسان مثل سیل و طوفان و خشکسالی و طاعون و آگیر و نظایر آنها هم به عنوان رویدادهایی که در احوال افراد و جوامع تأثیر می‌گذارد می‌تواند درین سلسلهٔ علت‌ها تأثیرش قابل ملاحظه و در تقریر «چونی» وقوع حادثه نقش تعیین کننده‌یی را برعهده داشته باشد.

ازین گذشته وجود تصادف و اتفاق که در رویدادهای تاریخ هم مثل سوانح پیش‌بینی نشدهٔ روزانه از قبیل تصادف ماشین و سقوط هواپیما و آتش‌سوزی کارخانه و غرق شدن کشتی و نظایر آنها قابل وقوع اما در عمل غیرقابل پیش‌بینی است پیش می‌آید توجیه و تنسیق زنجیرگی حوادث را بر مبنای علت‌های مجانس مباشر طبیعی دشوار می‌سازد و بهانه به دست امثال پاسکال ریاضی‌دان فرانسوی می‌دهد که به طنز اما با ظرافتی موزیانه گفته بود اگر بینی کلوپاترا ساخت دیگری می‌داشت وجههٔ سیر تاریخ روم و دنیای باستانی عوض می‌شد و فی المثل آنتونی از اکتاوئوس شکست نمی‌خورد.

اما بی آنکه مفهوم عامیانه و ظاهراً غیرقابل توجیه اتفاق و تصادف در معنی متعارف ریاضی هم نفی شود، ذهن برهانی که عادت دارد وقوع هر رویدادی را معلول یک رویداد مجانس قابل تأثیر دیگر تلقی کند و ظهور حادث را بدون وجود مُخَدِّث قابل تبیین نیابد ممکن است مثل لئو تالستوی نویسندهٔ کتاب جنگ و صلح اینگونه اتفاقات و سوانح تصادف‌نما را از مقولهٔ اموری تلقی کند که انسان بر علت واقعی حدوث آنها وقوف و احاطه ندارد و چون این علت از نظر وی مخفی می‌ماند لاجرم چنین امری را به مجرد اتفاق و تصادف حمل می‌کند و شک نیست که مطلق قول به تصادف و اتفاق با نفی علیت، به حقیقت فرض ضرورت نظم و اتقان عالم را که لازمهٔ نظام کیهانی و نشانهٔ حکمت و عنایت الهی است محل تردید می‌سازد و قبول صورت عامیانهٔ آن در افواه ناس هم جز با قرار دادن این‌گونه حوادث در مقولهٔ علت‌های خفیهٔ برای عقول برهانی ممکن نیست.

در بسیاری موارد هم رویدادهای تاریخی به عنوان اعمال و افعال انسانی علت‌های متعدد و به هم پیچیده دارند و به همین سبب گه‌گاه نمی‌توان تنها به استعانت یک علت واحد رویدادهای ظاهراً غیرمتجانس را در توالی زنجیره‌های حوادث به نحو معقولی ارتباط داد. چنانکه شکست محمد خوارزمشاه را از تموچین مغول نمی‌توان تنها با تفوق روحیه

جنگی سپاه چنگیز بر ترکان خوارزم که برخی مورخان غالباً به همان نکته تأکید کرده‌اند توجیه نمود، علت‌های دیگر مثل اختلافات داخلی در دستگاه سلطان خوارزم و تحریکات پنهانی و محتمل خلیفه ناصر در رابطه مغول و خوارزمشاه و همچنین نفرت و ناخرسندی شدید عامه رعایای سلطان از شیوه‌های خشونت‌آمیز و قساوت‌بار حکومت وی نیز علت‌های معده دیگر این شکست محسوبند. همچنین پیروزی انقلاب اکتبر در روسیه هم تنها با قول به وجود خشم و ناخرسندی هیجان‌آمیز فوق‌العاده کارگران پتروگراد از حکومت موقت و اقدامات تزار قابل توجیه نیست، شکست‌های پی در پی سپاه روس در جبهه‌های مختلف، تزلزل شدید مبانی اقتصاد قوم در اثر استمرار و تحمل مخارج جنگ جهانی و عدم کامیابی حکومت موقت کروینسکی در حل مسایل ارضی وقت و اینکه ولادیمیر ایلیچ برای نیل به پیروزی خویش ظاهراً طرح از پیش اندیشیده‌یی در اختیار داشت و مخالفانش چنانکه از قرائن مستفادست، فاقد طرح آماده قابل اجرایی بودند نیز چنانکه محققان خاطر نشان کرده‌اند در توجیه این پیروزی، در تقریر پیوند آن پدیده با زنجیره رویدادهای ماقبل و مابعد آن در تاریخ معاصر روسیه ضرورت دارد و بدینگونه توجه به مجرد علت‌های ظاهر و بالنسبه عیان، نباید مورخ را در تقریر علل و اسباب «چونی» وقایع از تأمل در علت‌های بالنسبه خفی‌تر که کشف آنها دقت و امعان نظر زیرکانه می‌خواهد منصرف نماید.

درست است که امروز به قدر گذشته هم دیگر ذکر علت را در توجیه چگونگی وقوع رویدادهای تاریخ چندان لازم نمی‌پندارند، اما تعبیرهای مشابه و مرادف آن مثل «منطق درونی حوادث» و «حکم ضرورت» و «اقتضای احوال» که در طرز توجیه مورخان معاصر، معمولتر به نظر می‌رسد التزام تاریخ را در تفسیر رویدادها بر مبنای حوادث مشابه و متجانس در سلسله وقایع نشان می‌دهد و امروز حتی رویدادهای یگانه که فقط یک بار در طی یک تاریخ حادث می‌شود و احیاناً نظیری هم ندارد نمی‌تواند از حوزه توجه مورخ هشیار دور بماند، چرا که همین یک مورد هم ممکن است در جریان رویدادهای بعدی ناگهان تأثیر خود را ظاهر کند و اگر مورخ در زنجیره رویداد عادی موضع این امر جزئی و یگانه را نادیده گیرد بسا که امکان توجیه قبلی پدیده‌یی که فقط مدتها بعد و احتمالاً به عنوان دنباله یا پی‌آمد این حادثه جزئی روی نماید به آسانی برایش حاصل نیاید.

بنابراین مورخ در عین آنکه می‌بایست از مجموع اسناد و شهادتهایی که در دسترس اوست آنچه را بی‌فایده یا مزاحم به نظر می‌رسد کنار بگذارد، باز در همین کار هم به هیچ وجه

نباید حوصله و دقت محققى زیرک و بنسوته را از دست بدهد. چنانکه به رغم تعریض لایبالی وار مولانا که در مطلع غزلش می پرسد «گویند که در سقسن ترکی دو کمان دارد — گر زاندویکی کم شد ما را چه زیان دارد؟» و یا اشارت ولتر که در مقاله تاریخ دائرة المعارف فلسفی خویش با طنز موزیانه یی می گوید: اگر تاریخ جز آنکه در حوالی جیحون و سیحون فلان وحشی جای آندیگری را گرفت حرف دیگری ندارد بزند، آنچه می گوید به کلی بی حاصل است، باز جزئیات همین گونه رویدادهای یگانه و تکرار نشدنی و در ظاهر بی فایده هم ممکن است در توجیه و تفسیر رویدادهای پیش بینی ناشده بعد حایز اهمیت فوق العاده باشد و اگر مورخ در انتخاب اسناد از بین انبوه مآخذ موجود دچار شتابزدگی گردد، لاجرم نمی تواند به حاصل کار خود در ایجاد رابطه علیت بین رویدادهای جزئی و توجیه چگونگی وقوع حادثه عام کلی به وسیله آنها اعتماد تام پیدا کند.

البته جستجوی علت در مورد این رویدادها و اتکاء بر قانون علیت آنگونه که در اقلیم تاریخ مطرح است نمی تواند قاطعیت و دقتی را که ازین کار در تحقیق علوم مربوط به طبیعت حاصل می آید ادعا نماید، چون آنچه در عالم طبیعت مورد تحقیق واقع می شود واقعیت خارجی دارد و تحت تجربه مجدد و مکرر و گونه گون در می تواند آمد اما اسناد تاریخ غالباً به نحوی از انحاء صبغه ذهنیت دارد و قابل تجربه مجدد هم نیست. به علاوه چون حوادث تاریخ ناشی از اعمال انسانی است خواست وی در مخفی نگهداشتن اصل واقعه یا توالی و محرکات آن گه گاه در جستجوی سرشته رویدادها تأثیر منفی می گذارد و در اکثر موارد هم عناصر مختلف نفسانی و اخلاقی و اجتماعی و اقتصادی در تکوین حادثه یا در توالی اجزاء آن به هم در می آمیزد و همین نکته هم جنبه عینیت علت های تاریخی را از هر مقوله مشابه دیگر در سایر شقوق علوم انسانی دیرتر قابل حصول و کمتر مایه نیل به یقین نسبی می سازد.

باری این سعی در جستجوی علت که مورخ امروز، و گر چند آن را به نام های دیگر بخواند به هر حال در بنای تاریخ و بازسازی گذشته همچون خط شاغول بنا جهت نظارت در استقامت آنچه بنیان می نهد امری ضروری و صرف نظر ناکردنی تلقی می کند در نزد خود او غالباً ناظر به سؤال «برای چه و چرا اتفاق افتاد» نیست، گو اینکه علت هایی که او در توجیه نحوه وقوع اتفاق نقل می کند گه گاه به این مسأله هم تا حدی جواب می دهد، لیکن خود او در جستجوی علت های مجانس و مباشر رویدادها می خواهد قبل از هر چیز به مسأله «چگونه اتفاق افتاد» پاسخ دهد و اگر و رای آن چیز دیگری را هم در عرض کلام توجیه کند

مورخ در آن باره چندان خود را مسؤول احساس نمی‌کند و اگر احساس کند نیز مثل لرد آکتون مورد نقد و اعتراض واقع می‌شود. به هر حال آنچه مربوط به قلمرو مسؤولیت مورخ امروزیست جواب به این سؤال است که رویداد مورد بحث در زنجیره توالی حوادث و وقایع مشابه و مجانس خویش چگونه اتفاق افتاد — همین و بس.

این هم که بعضی مکتب‌های تاریخ‌نگاری مثل مکتب «فون رانکه» آلمانی در تاریخ‌نویسی مخصوصاً به همین امر بیش از هر امر دیگر اهمیت می‌دهند و هر کار دیگر را خارج از وظیفه تاریخ‌نگاری علمی می‌دانند، مبنی بر همین توجه به تقدم مسأله «چگونگی» وقوع حوادث بر «چرایی» آنهاست در توالی تاریخ. مورخ حکم جهانگردی را دارد که شهرهای نادیده و افق‌های ناشناخته را آنگونه که خود به چشم آورده است برای ما تصویر می‌کند و پیداست که درین کار دیگر این معنی را وظیفه خود نمی‌داند که منشأ پیدایش و فرجام سرنوشت اقوام آن بلاد و نواحی را هم از روی حدس و قیاس برای ما تقریر نماید — و حق با اوست.

در واقع تا وقتی تاریخ به نحو دقیق و رضایت‌بخشی تمام سعی خود را مصروف جوابی درست که واقعه «چگونه اتفاق افتاد» نکند، حاصل کار مورخ نمی‌تواند برای فلسفه تاریخ که باید به سؤال «برای چه اتفاق افتاد» جواب قابل قبول بیابد مبنای بحث و تحقیق واقع شود و هرچند تاریخ هم وقتی تنها به سؤال «چونی» پاسخ دهد و به پرسش «چرایی» توجه نکند، لطف و جاذبه‌یی برای عام خلق ندارد. اما پیداست که در آنچه به ارزیابی علم مربوط است — اعتبار سخن عام چه خواهد بود؟

لیکن با این شیوه تجربی و بالنسبه علمی مورخ در عوض به قلمرو عینیت نسبی نزدیک می‌شود و هر قدر تاریخ‌نگاری درین کار قرین توفیق باشد، احتمال آنکه تاریخ‌نگاری هم در آنچه به قلمرو چرایی تاریخ مربوط است نزدیکتر شود و قسمتی از بحث‌هایی را که در باب فلسفه تاریخ هست با این مبنای عینی خویش تا حدی روشنتر نماید، بیشتر می‌گردد و در چنین حالی اگر تاریخ را فیلسوف بنویسد و فلسفه را مورخ به تقریر آورد شاید وجدان علم چندان ناخرسندی نشان ندهد و علم به کلی هر دو کار را از مرز عینیت زیاده دور نیابد.

باری درس آموزنده‌یی که فلسفه تاریخ — تاریخ‌نگاری — می‌تواند از منطق آن — تاریخ‌نگاری — بیاموزد التزام استشعار شهودی به احتمال خطاست و حکیم محقق تا وقتی احتمال وقوع در خطا را در آنچه از طریق تفکر برایش حاصل می‌آید در خاطر راه ندهد

از استمرار در خطا که خروج از آن فقط با احتمال وقوع در آن ممکن می شود مصون نمی ماند. تاریخ نگاری علمی به رغم تمام دقتی که مورخ امروز ممکن است در مراحل تحلیل و ترکیب و جرح و تعدیل اسناد آن به خرج دهد و با وجود احتیاط فوق العاده‌یی که در استنباط علت‌های مؤثر در توالی حوادث به کار بندد، آنچه از تکاپوی مورخ محقق عاید می کند جز ادنی مرتبه جزم و آنچه در آن عدم اظهار تردید جز به سبب عدم امکان اثبات آن نیست، چیزی افاده نمی کند و وقوف به این نکته که درینجا هم مثل آنچه بقراط اعلام کرد یا حتی بیش از آن، صنعت راه درازی دارد و عمر کوتاه و اندک مایه است، مورخ را با آنکه عمری دراز در تحقیق به سر برده باشد، به محدودیت علم — که از سایر علوم و مخصوصاً از اکثر مباحث فلسفی هم مستفاد می شود — بهتر متوجه می دارد.

پیداست که این درس طالب علم صدیق و خردمند را از هرگونه اعتماد بیش از حد به دریافت خویش برحذر می دارد و به وی نشان می دهد که هرگز بدانچه آن را علم قطعی می پندارند نباید بیش از حد مغرور شود و لاجرم به سبب آنچه در خاطر خویش دارد هرگز خود را در تجهیل و تخطئه دیگران مجاز نمی شمرد. بدینگونه، اگر فلسفه تاریخ از حاصل کار مورخ درس اخلاق و انسانیت به غیر مورخ می دهد و تاریخ را سرمایه عبرت و تجربت نسلی می سازد مورخ هم لااقل یک درس ارزنده از فلسفه تاریخ می آموزد که خود آن می تواند نمونه رفتار انسانی هر آزاد مرد صاحب وجدان باشد: فروتنی در باب آنچه گمان می کند می داند و بی ادعایی در آنچه می داند نمی داند و امیدوارم این درس کوتاه لااقل بهره آخرش برای همه ما سودمند افتد. متشکرم

آبانماه ۱۳۶۵

نقش برآب

— کوشی برای دستیابی به غیرممکن.

غیرممکن است، غیرممکن! از آن گذشته فایده‌ی هم ندارد و در حقیقت به زحمتش نمی‌ارزد. چنین تصویری فقط نقش برآب است و از نقش برآب جز زحمت بیحاصل چه چیزی عاید می‌شود و چه چیزی می‌توان دریافت؟

تصویری از من، که تمام خطوط سیمای من، سیمای روح و جسم من، در طی این مدت طولانی که این روزها از مرز شصت هم عبور می‌کند در آن انعکاس بیابد جز آنکه همه چیز در آن به هم بیامیزد، همه چیز در آن لحظه به لحظه محو و اثبات شود و هیچ چیز از تمام آنچه به ترسیم در می‌آید باقی نماند چه خواهد بود؟ و حالا دوستی عزیز، که بعد از یک عمر دوستی چیزی از من درخواست می‌کند و اصرار و ابرام هم نشان می‌دهد از من چنین تصویری را در می‌خواهد که برای من تصورش هم مشکل است تا به تحقق آن چه رسد؟

طرفه نقشی که به قول آن عزیز سیمای روح و جسم من هر دو در تمام خطوط اصلی خویش در آن منعکس گردد و تمام گذشته‌اش در سایه روشن زمان حال نقش پایدار پذیرد! اما کدام نقاش می‌تواند میان روح و جسم و بین گذشته و حال در یک طرح قلم انداز پیوند اتصالی جز به صورت رمز به وجود آورد و کدام رمزی هست که هر کس در چنین نقشی نظر کند هر چه را در ورای آن هست به آسانی درک نماید. خرسندم که نقاش نیستم لیکن اگر بودم نمی‌دانم چه طور می‌توانستم از راه دور، چنین هدیه‌ی برای چنان عزیزی بفرستم و او را بر شوریده حالی خود به تأسف و اندام.

اما دوست از من همین را می‌طلبید و از کسی که به آنچه ممکن هم هست دسترس ندارد توقع دارد به آنچه غیرممکن است دست بیازد. با اینهمه کدام کار غیرممکن هست که انسان به خاطر ریزی که آن را به جد و اصرار از وی در می‌خواهد لامحاله قدرت خود را به آزمایش نگذارد؟

به هر حال آنچه اکنون صورت نقش می پذیرد جز کوششی برای دست یابی به غیرممکن نیست: تصویری از من، که گذشته و حال و روح و جسم پیرشفت ساله‌یی را نقش کند به گمانم فقط آزمایشی است تهورآمیز برای پایدار کردن آنچه جز نقش برآب نام دیگر برآن نمی‌توان نهاد و پیری که به چنین کار کودکانه‌یی دست می‌یازد، اگر به پاس خرسندی عزیزی نباشد، لاجرم باید به دنیای یک کودک ساده خیال خوش باور بازگشته باشد.

البته سیمای روح و جسم من تا آنجا که مربوط به زمان حال است تصویرش غیرممکن نیست. احساس آزدگی، احساس ملال، و احساس سرخوردگی که دورنمای دوران پیری مردی خسته از کارست در همین نامه، این تصویر را در چشم تو که همواره نهفت الفاظ و اسرار را می‌کاود — جلوه خود را خواهد داشت و با نکته‌دانی که در آن عزیز هست، درین باره — گفتم اشارتی و مکررنمی‌کنم.

اینجا غربتی که من بدان دچارم غربتی مضاعف است، اما سالهاست که با آن خوگر شده‌ام و بیش از بیست سال است که حتی در وطن و در میان قوم و تبار و یار و دیار هم خود را همواره درین غربت جانکاه دیده‌ام. با وجود ملال و سرخوردگی امروز هم، که خود آن را بادافره جنب و جوش گذشته‌ام می‌پندارم، شور و شوق آمیخته با کنج‌کاوی و جستجو، که نسبت به هرچه با انسان و با تاریخ مربوط است دارم، حتی درین غربت مضاعف و اندوه‌فام پاریس هم دست از سرم برنمی‌دارد و در واقع، پیری و خستگی و نالانی نیز که هر سه با هم درینجا به سراغم آمده‌اند، تاکنون ذره‌یی از آن شور و شوق دیرینه که من از سالهای کودکی باز، برای نفوذ در اسراری که به آسانی نمی‌توان بدان راه بُرد، داشته‌ام نکاسته است و تماشای باغ و درخت هم مثل استغراق در اندیشه و مطالعه تقریباً دایم، هنوز با همان شور و حدت دوران بیست سالگی تمام اوقات روزگار حاضرم را نیز پر می‌دارد.

با این حال، پیر شده‌ام و جسم، ظاهراً خیلی زودتر از روح، دارد نشانه‌های خستگی و فرسودگی خود را ظاهر می‌کند: موهای شقیقه‌ام خیلی بیش از آنکه در سابق دیده‌یی به سپیدی گراییده است. دندانهایم برتدگی و به هم پیوستگی گذشته را ندارد و پاهایم هم دیگر نمی‌تواند مثل سالهای پیش ساعتهای طولانی بدون احساس خستگی در خیابانهای دورافتاده یا در باغهای عمومی راه‌پیمایی کند. چین‌هایی که زیر چشم‌هایم پیدا شده است صورتم را به نحو چاره‌ناپذیری ملالینه رنگ کرده است و این حالت درهمی و

تیرگی که همراه توالی سالها از مدتها پیش برنگاه و لبخندم سایه می اندازد صحبت و مجالست مرا برای همه و شاید حتی برای زنم که سرچشمهٔ پایان ناپذیر صبر و وفا و مهر و صفاست هر روز دشوارتر می کند.

در هجده سالگی از خود می پرسیدم دنیا با این روح سرکش و ناسازگار که در من هست چه بر سرم خواهد آورد و حال در سن شصت سالگی می بینم که دنیا، شاید بی آنکه هیچ وجود مرا احساس کرده باشد، باز خیلی بهتر از آنچه انتظار داشته ام با من رفتار کرده است.

راستی، من از امروز وارد شصت و یکمین سال عمرم شده ام. همین دیروز شصتمین سال زندگی را پشت سر گذاشتم و همین فرداست که باز نوروز دیرینه روزی رآستانه درم ظاهر می شود و مثل پیر دنیا دیده ای که بر بازی کودک بیخیالی می خندد با نگاه ملامتگر اما دلسوزانه ای که به نگه کردن عاقل اندر سفیه می ماند، به روی من لبخند می زند.

شصت سال است که این پیر سالخوردهٔ سپید موی، مرا از وقتی که فقط یک دو روز از عمرم می گذشت تا امروز که شاید یک دو روز بیشتر از عمرم باقی نیست در حال همین بازیهای غافلانهٔ بی سرانجام و پایان ناپذیر که مردم عادت کرده اند اسمش را زندگی بگذارند دیده است و برپوچی و بی حاصلی کارهایی که زندگی ما آنها را زیاده جدی تلقی می کند و یکنواختی یأس انگیزی را که غالباً در آن هست نمی بیند، خندیده است. شصت سال تمام این نوروز پیر هر صبحگاه عید آنچه را شوق و امید نام دارد و تمام چرخ زندگی به نیروی آن حرکت می کند مثل یک توپ بازی که به کودک بازی گوشه هدیه کنند به من ارمغان کرده است و من هر شامگاه عید که هیچ چیز از آن پر ملال تر و حزن آمیزتر نیست آن را مثل یک حباب صابون به کفی پوچ و توخالی و عاری از هرگونه واقعیت ملموس یافته ام و تمام روزهای سال هم، چیزی بیش از تجربهٔ روز پیرامید اما بی سرانجام نوروز از آن حاصل نداشته ام.

آیا بعد از شصت سال که تا یاد دارم تجربهٔ دیگری ازین مهمان پیر هر ساله ام نداشته ام، حالا حق ندارم که دربارهٔ همین دیدار فرداش هم با ناباوری و «بی تفاوتی» مثل آن آوارهٔ یمکان زیر لب تکرار کنم که باز — جز همان نیست و گرششصد بار آید! به هر حال با آنکه نوروز خیلی پیرست و عمرش از عهد جمشید افسانه ها هم افزونی دارد، اما من هر سال یک دو روز از نوروز پیرترم، چرا که درست یک دو روز قبل از ولادت سال ۱۳۰۲ بود

که من دربرو جرد چشم به دنیا گشودم. می پندارم عشقی هم که به گل و گیاه و سبزه و درخت می ورزم از همین پیوندی است که با نوروز و بهار دارم و گویی بی آنکه بدانم هوای بهار و نسیم سبزه و صدای رود و نغمه مرغ خاطره تازگی و طراوت روزهایی را که تازه چشم به دنیا گشودم در من زنده می کند و در ضمیرم این احساس را به وجود می آورد که با تمام آنچه همراه بهار به دنیا بازمی گردد گره خورده ام و از سبزه های نو دمیده بهاران و مرغان نغمه پرداز صبحگاهان جدایی ندارم.

اما اگر این عشق به طبیعت که در همه عمر هرگز یک لحظه هم از من جدا نشد از همان اولین روزهای عمر در وجود زبانه زد، کنجکاوای در باب دنیای گذشته نیز که آن هم مثل عشق به طبیعت سرانجام بر تمام وجودم تسلط یافت از قصه های دایه و مادر بزرگ در خاطرم ریشه دواند و هرچند در طی همان سالهای کودکی، ظاهراً تحت تأثیر کتابهایی که دایی جواد و دوستان پدرم شبهای پائیز و زمستان در دوره های کتابخوانی در خانه مان می خواندند تدریجاً مرا در عشق به کتاب راسخ و مستغرق کرد. باری عشق به طبیعت بود که مرا به مدرسه برد و از آنجا به دنیای گذشته و آنچه به تحول زندگی و اندیشه انسانی مربوط می شود مجال ورود داد. آخر پدرم به بهانه صدای مرغان که من شیفته آن بودم مرا به مدرسه برد، و طفل گریز پا را بی آنکه خودش خواسته باشد در دنیایی غریبه رها کرد که اگر با طبیعت فاصله بسیار داشت باری دهلیزی بود برای ورود به دنیای قصه ها — دنیای گذشته، و دنیای کتاب.

حالا که سالهای کودکی را از اوج قلّه شصت سالگی خویش می نگرم، تمام آن روزها را در ابرومه خاطره هایی محو می بینم که خط سیر زندگی در دنیای فکر و کتاب را، با شور و شیدایی نسبت به طبیعت و هر آنچه زیباست به هم می پیوند و اگر هیچ جایی هست که بتوانم طرح سیمای روح و جسم زمان حاضر را با آنچه ازین جمله به زندگی گذشته ام مربوط می شود به هم در آمیزم بدون شک همین خاطره هاست که از یکسو مرا با طبیعت و صحرا انس می دهد و از سوی دیگر با داستان مرگ و حیات قهرمانان و جاودانان دنیای گذشته مربوط می سازد و این همه در من غالباً این اندیشه را القاء کرده است که به هر حال زندگی من در همین زمان کوتاه بین تولد و مرگ و در همین مکان محدود بین شرق و غرب این کره خاکی تمام نمی شود، از طریق عشق طبیعت در تمام عرصه کیهان بسط دارد و از طریق تاریخ تا آغاز بی آغاز که پایان بی پایان هم همان است، امتداد دارد. گویی چون با

نوروز زاده‌ام مثل نوروز همچنان توالی هزاران هزار بهار، از گذشته و آینده را در خود می‌پرورم و به همان گونه که در مورد زمان حال با هر آنچه در موکب نوروز راه می‌پوید خود را همزاد و هم پیوند می‌یابم در مورد گذشته هم خویشتن را با تمام آنچه نوروز در پس پشت نهاده است پیوسته می‌بینم و بدینگونه زمان و مکان را که هیچ یک از هیچ سوی در نظرم پایان پذیر نمی‌نماید در جسم و روح خود با طبیعت و با تاریخ هماهنگ می‌نگرم.

در دنیایی که در زمان و مکان عاری از حد و کران غوطه می‌خورد برای من نه جدایی از تاریخ ممکن است نه دوری از طبیعت و این پیوندی است که آن را همواره در بین جسم و جان خود حس کرده‌ام و حتی در این سالهای پیری هم احساس می‌کنم هرگز تا دنیا هست از طبیعت و تاریخ جدایی ندارم و در باقی عمر هم تا خاطره‌هایی — هرچند مبهم و از هم گسیخته — مرا با این سالهای کودکی پیوند می‌دهد از دو عشق عظیم خویش که طبیعت و تاریخ است فاصله نمی‌گیرم و سیمای جسم و روح خود را در زمان حاضر از آنچه به گذشته آن تعلق دارد انفکاک ناپذیر می‌شمرم.

گمان می‌کنم آن کس که در ذهن خود از تاریخ فاصله می‌یابد از لذت انس با طبیعت هم محروم است و چون احساس نمی‌کند که با تمام وجود در تاریخ به سر می‌برد و با همه چیزهایی که در اقلیم تاریخ روی می‌دهد مربوط و پیوسته است در تفسیر و توجیه آنچه درین جهان روی می‌دهد نیز به خطا می‌افتد و از کج‌راه می‌رود. چنین کس غالباً به آنچه بخت و اتفاق می‌خوانند تسلیم می‌شود یا آنچه را خروج از عادت در روند طبیعت توهم کرده‌اند، ممکن و واقع می‌شمارد و این پندار بر دیده ادراک او پرده می‌کشد، آن را تیره می‌کند و البته وقتی انسان این احساس را ندارد که توالی رویدادها تخلف نمی‌پذیرد و آنکه باد می‌کارد طوفان درو می‌کند و در فراخنای عالم ممکن نیست از دانه گندم درخت چنار بروید یا شعله آتش چوب خشک را نرم و تر کند، البته در هرچه خود انجام می‌دهد نیز احساس مسؤولیت نمی‌کند و به نحو اولی آنچه را موالید فعل اوست از حساب کار و کردار خود خارج می‌شمرد و به زیانمایی که از آن به نظام کل وارد تواند شد، اهمیت نمی‌دهد. درینصورت بسا که آنچه را زاده علت خویش است به آنچه نمی‌تواند علت آن محسوب شود، منسوب می‌دارد و هیچ در خاطر نمی‌گذرانند که وقتی چیزها از تاریخ جدا شود تفسیر و توجیه نمی‌پذیرد و فقط تاریخ است که هر چیز را در زمان و مکان خاص آن می‌گذارد و بدینگونه آن را قابل تفسیر و قابل ادراک می‌سازد و فی المثل به من و تو نشان می‌دهد که اگر نام و

نشان هریک از ما آنست که هست، این امر به هیچ وجه یک تصادف نیست. در زمان و مکان و محیط و اقلیم و خانگی که هریک از ما در آن مجال نشو و تحول یافته است، هیچ نام و نشان دیگر جز آنکه اکنون برای ما شناخته شده است، نمی توانسته است هویت ما را تفسیر نماید.

البته می دانم که مجرد این احساس نمی تواند علاقه یی را که من به تاریخ پیدا کرده ام از هر لحاظ توجیه کند، عوامل دیگر هم البته در کار بوده است که خود گاه اینجا و آنجا به تأثیر آنها اشارت هم کرده ام. اما عزیز من، وقتی من درباره روشن ترین علاقه ذهنی خود نمی توانم تمام عواملی را که انگیزه به وجود آمدن و دوام یافتن آن بوده است به روشنی برشمردم چگونه می توانم تصویری را از یک عمر شصت ساله با تمام آنچه سابق و محرک دگرگونی های آن بوده است رقم بزنم و آن را نقش برآب و لوح محو و اثبات بی فایده یی نیامد.

به هر حال عشق به طبیعت و کنجکاوی درباره هرچه در محیط پیرامون انسان است، علاقه یی بود که لااقل از همان سالهای کودکی و در ضمن بازیهای پرکشمکش و آکنده از صلح و قهر داریم که با دختر عمومی «صدی» در توی باغچه و در کنار حوض بزرگ خانه می کردیم، در من ریشه گرفت و هنوز همچنان که گفتم به همان شدت باقی است. آن روزها صبح تا غروب در باغچه حیاط میان مرغها، گلها و درختها می لولیدم و شبها توی ایوان بزرگ طنبی مهتاب شیری رنگ و ستاره های طلایی فام چشمک زن را با نوعی بیقراری و شیفتگی تماشا می کردم. شبهای مهتاب تقریباً تا صبح بیدار می ماندم و اگر بگویم هنوز هم مهتاب به طور جادوآسایی مرا بیهواب می کند یک ذره مبالغه نیست.

آفتاب را هم تا حد عشق دوست می داشتم و حتی بعد از ظهرهای گرم تابستان که تهدید مادر بزرگ وادارم می کرد تا در زیر زمین خنک و خواب آور خانه مان که در زبان ما «شبستان» خوانده می شد چشم هایم را روی هم بگذارم، باز به محض آنکه بزرگترها خواب می رفتند از پنجره یی که به زیر پله ها باز می شد آرام و بی سروصدا خود را به داخل حیاط می رساندم و در روی آجر فرش گرم کنار باغچه دور از سایه درختها و در زیر اشعه داغ و سوزان نیمروز، ساعتها حرکت مورچه های زرد و مورچه های سیاه را که مثل دودسته سپاه منظم در امتداد درز آجرهای سرخ از یک سوراخ به سوراخ دیگر در رفت و آمد بودند با لذت و علاقه تماشا می کردم.

بدینگونه جز ساعت‌های بعد از ظهر که تنها توی آفتاب سوزان غرق تماشای رنگ سحرآمیز خورشید نیم‌روزمی‌شدم، باقی روز را از صبح تا غروب با «صدی» سرگرم بازیهای تمام نشدنی بودم. نه فقط با گربه‌ها در گرفتن ماهی‌های کوچک و قرمز و زیبایی که در کنارهای حوض بزرگ حیاط، توی آب‌های سبز خزه بسته که سایه درختها آن را به رنگ سبز سیر درمی‌آورد رقابت می‌کردیم، بلکه دایم در خاک و گل مرطوب کنار باغچه هم با کفگیر و خاک انداز کندوکاو می‌کردیم و کرم‌ها و حشرات را از توی گِل‌ها بیرون می‌کشیدیم. با کبوترهای چاهی که در زیر طره بام کوشک خانه پناه گرفته بودند هم آواز می‌شدیم و گنجشک‌هایی را که دایی جواد برای ما می‌آورد آن قدر به زور آب و دانه در حلقشان فرو می‌کردیم که آنها پر پر می‌زدند و از نفس می‌افتادند و ما هم تا شب در عزای آنها گریه و ناله سر می‌دادیم. وقتی با همدیگر دعوا نمی‌کردیم، خروس‌ها را با هم به جنگ می‌انداختیم. بُرها را که دایم توی حیاط «پلاس» بودند و با گوسفندهای گله انسی نشان نمی‌دادند روی دیوارهای کوتاه که در زبان ما «کُل» گفته می‌شد دنبال می‌کردیم. گل‌ها را می‌کنیدیم و با بیخیالی پر پر می‌کردیم. شاپرک‌ها و ملخ‌ها و گازرک‌ها را می‌گرفتیم و نخ‌های رنگی به پاهایشان می‌بستیم و به بالای درختها یا میان انبوه سبزه‌ها سر می‌دادیم. بوته‌های وحشی را که از درز آجرهای کنار باغچه سردر آورده بودند از ریشه در می‌آوردیم. همه چیز را به هم می‌زدیم و همه چیز را زیر و رو می‌کردیم.

وقتی با بچه‌های همسایه «قایم موشک» بازی می‌کردیم من در گوشه‌یی از انبار گاه که اتاق بزرگی در بالای طویلۀ پایین حیاط بود، «قایم» می‌شدم و آنجا هیچ کس نمی‌توانست مرا پیدا کند زیرا به زیر کده‌ها می‌رفتم و با آنکه طعم تلخ گرد سبز رنگ گاه که بوی خوشۀ گندم می‌داد، گلیوم را ناراحت می‌کرد و گاه نزدیک می‌شد به سرفه و عطسه‌ام بیندازد تا می‌توانستم نفس را در سینه‌ام حبس می‌کردم و همانجا بی‌حرکت می‌ماندم و آنوقت «صدی» و مادر بزرگم فکر می‌کردند توی حوض افتاده‌ام. اما درست همان وقت که مادر بزرگم «حسین مرضیه» خانه شاگردمان را که در آن روزها پسر بچه سیزده چهارده ساله‌یی بود و امی‌داشت تا لخت شود و در حوض خانه به دنبال بگردد از انبار بیرون می‌جستم و چه غوغایی از نفرین و دعا و گریه و خنده که راه نمی‌افتاد!

با سگ گلّه‌مان هم که «پایی» نام داشت و مادر بزرگ از حضور او در خانه به شدت ناخرسند بود «مهربانی» طرفه‌یی که می‌پندارم «هر دوسر» بود پیدا کرده بودم. با

آنکه پدرم در آن سالها هنوز به کلی کار بازار را رها نکرده بود، دکانش به وسیلهٔ عموهایم می‌چرخید. خودش بیشتر به کشاورزی و دام‌داری می‌پرداخت. البته مزرعه‌هایش در «گنل گیرون» و «فیال» در دست زارع بود و خودش زیاد به آنجاها نمی‌رفت. اما مزرعهٔ «باغ میری» را که نزدیک پل و کنار شهر بود، خودش به کمک یک زارع پیر که در واقع نگهبان مزرعه بود کشت می‌کرد. گلهٔ بالنسبه بزرگی هم از گاو و بز و گوسفند داشت که انگار وجود آنها سبب می‌شد تا در تمام محلهٔ پدرم را با عنوان «دوخا» (= دهخدا؟) که نشان تمکن نسبی محسوب می‌شد بخوانند و وقتی وی عصرها سوار بر مادیان حنایی رنگش از مزرعه به شهر برمی‌گشت و کرهٔ اسب رمندهٔ وحشی گونه‌یی با آن سروگردن مغرور و رعنا از فاصله‌یی نزدیک به دنبال مادرش مرکب پدرم را با نوعی بازی گوشی توأم با هشیاری تعقیب می‌کرد، بچه‌های کوچ که با ترس و احترام از جلوی راه سوار و مرکبش کنار می‌کشیدند و با نوعی تحسین و آرزو به پدرم سلام می‌کردند.

آن روزها، محمدعلی که «یتیم» ما خوانده می‌شد، و خودش خانه جدا داشت هر روز می‌آمد و گلهٔ ما را به صحرا می‌برد. گاه گاه چند تا خرموشه را هم که مال خودش بود با مادیانها و کره اسبهای ما جلو می‌انداخت، و بدینگونه صبح‌ها با سروصدای فوق‌العاده‌یی راه صحرا را پیش می‌گرفت. عصرها که گله با همان سروصدا و غالباً قبل از بازگشت پدرم به خانه بازمی‌آمد، «پایی» یکسر به لانه‌یی که محمدعلی در نزدیک طویله، از چوب و سنگ برایش درست کرده بود می‌رفت و درحالی که برای گربه‌های «صدی» غرش خصمانه می‌کرد، با لحن دوستانه‌یی برای من «پارس» می‌کرد و با حرکت دست و پا زنجیرش را برآیم به صدا درمی‌آورد. غذای او را هم محمدعلی - که و جویی که برای گله می‌برد می‌داد و از وقتی محمدعلی با خرموشه‌های خود از خانه خارج می‌شد تا وقتی پدرم به خانه می‌آمد تمام ساعات عصر من در کنار لانهٔ «پایی» می‌گذشت.

گاه گاه که چیزی از بازمانده یا اصل غذای خود را مخصوصاً چون بیشتر شامل گوشت و استخوان بود برایش می‌بردم با غرش دوستانه‌یی از من استقبال می‌کرد. آنوقت داخل لانه‌اش می‌رفتم و ساعت‌ها با او بازی می‌کردم و اگر در همانجا از خستگی به خواب می‌رفتم دیگر کدام از جان گذشته‌یی در تمام خانه جرئت می‌کرد آنجا به سراغم بیاید؟ چرا که، هر کس در آن حال به لانهٔ او نزدیک می‌شد مورد تهدید خیلی جدّیش واقع می‌گشت و مادر بزرگ و مادرم که دوست نداشتند من در آنجا، در کنار سنگ گله به خواب بروم و از

ترس سگ هم نمی‌توانستند به حوالی لانهٔ پایی نزدیک شوند، ناچار منتظر می‌ماندند تا پدرم از راه سربرسد و پایی را آرام کند یا خودش آن‌بال محمدعلی که خانه‌اش از خانهٔ ما دور نبود می‌فرستادند تا بیاید و مرا از آنجا بیرون بیاورد!

از خانه کمتر خارج می‌شدم و اگر می‌شدم وقتی بود که حسین مرضیه را به سر کوچه می‌فرستادند تا نان سنگک بخرد. اما من با او به دکان سنگکی نمی‌رفتم. نزدیک نانوائی جلوی «دکان پرندگان» به تماشا می‌ایستادم. در آنجا پیرمرد کوچک اندامی با زن جوانش پرنده‌های ظریف خوش‌آواز خود را آب و دانه می‌دادند، از یک قفس به قفس دیگر منتقل می‌کردند، و با مشتریهای کوچکشان که غالباً پسر بچه‌های محله بودند برسر قیمت آنها چانه می‌زدند. همه نوع پرنده بزرگ و کوچک در توی این دکان که خودش مثل یک قفس بزرگ توری بود وجود داشت، از سهره و قناری تا قمری و کبوتر. وقتی هم صدای آنها درهم می‌افتاد تمام کوچه و خیابان را از موسیقی گرم زنده‌یی که من عاشقانه مسحور آن می‌شدم پر می‌کرد.

اقرار می‌کنم که عشق به همین موسیقی گرم زنده بود که مرا برخلاف میل و به رغم ناخرسندی که از تجربهٔ کوتاه مکتب «آمل» داشتم، به مدرسه کشانید و به کلی از دنیای بازیهای شادمانهٔ روزهای فارغ‌کودکی بیرون آورد. پدرم یک روز پیش از ظهر در حالی که یک کیف سبزمغز پسته‌یی از حلبی رنگ کرده را در دست داشت همراه دایی جواد از بیرون به خانه آمد و مرا در میان باغچه حیاط با پای برهنه توی خاک و گل مشغول بازی با مرغ و خروس‌هایم یافت. دیدن او برای من، در آن وقت روز و در چنان حالی که داشتم خوشایند نبود و از اینکه این‌طور درین ساعتهای خوش پیش از ظهر مرا در گرما گرم بازی‌هایم غافلگیر کرده بود ناراحت شدم. اما دایی جواد همراهش بود و این خود تا حدی نگرانی‌هایم را رفع می‌کرد.

پدرم در حالی که یک دانه نان شیرینی «پادرازی» به من می‌داد با لحن دوستانه‌یی که تا آن روز نظیرش را از او ندیده بودم گفتم: نگاه کن، پسر! یک دکان پرنده - فروشی نزدیک بازار هست که خیلی تماشا دارد. اگر همین الآن فوری لباس هایت را بپوشی و کفشت را به پا کنی می‌رویم آنجا و نمی‌دانی چه پرنده‌هایی در آنجا هست! قوی برای خرید پرنده نداد، اما چون دایی جواد همراهش بود پیش خود فکر کردم حتماً چند تا پرندهٔ قشنگ خوش رنگ و خوش آواز هم از آنجا برایم خواهند خرید.

یادم نیست با چه عجله‌یی سروصورت را شستم و لباس پوشیدم، اما یادم هست که چند لحظه بعد نفس زنان با شوق و شتابی آمیخته با التهاب و دلهره دنبال آنها به سمت بازار می‌رفتم. هنوز به بازارچه نزدیک «امامزاده» نرسیده بودم که صدای آن موسیقی گرم و زنده، خیلی هیجان‌انگیزتر و پرشورتر از آنچه در دکان پیرمرد سِرِ کوچه‌مان شنیده می‌شد وادارم کرد که از آنها جلو بیفتم و در جهت موسیقی مرموز پرندگان پیش بروم. از کوچه وارد دالان سرپوشیده اما رفته و آب‌زده‌یی شدم که صدای پرنده‌ها از انتهای آن می‌آمد و در حالی که دایی جواد و پدرم از پشت سر به جلورفتن تشویق می‌کردند وارد حیاط غریبه‌یی شدم که پر از بچه‌های قد و نیم‌قد بود.

تازه دریافتم که آن صدای گرم و پرهیجان و آمیخته به شور و هیاهو مال این بچه‌ها بوده است و اینجا نه دکانی در کار هست نه پرنده‌یی. پس قصهٔ مرغان فقط افسونی بود که مرا اینجا به دام بیندازند. اینجا مدرسه بود که برای من و شاید برای بسیاری از آن بچه‌ها حکم یک قفس داشت و من دیگر هرگز در تمام عمر ازین قفس بیرون نیامدم. ازین قرار آنچه از دور صدای پرندگان کوچک و بزرگ گمان می‌رفت داد و فریاد این بچه‌ها بود که من هم بلافاصله، بدون احساس بیگانگی، به آنها پیوستم و با آنکه در همان لحظه ورود، نوک شلاق سیاه از تسمهٔ چرم بافتهٔ آقای مدیر پشت شانه‌ام را نوازش داد، چنان سرگرم بازی و دعوا با بچه‌ها شدم که هیچ نفهمیدم پدرم کیف را چه طور به دستم داد و خودش کی با دایی جواد، از آنجا خارج شد.

مدرسه یا قفس! نمی‌دانم کدام یک ازین دو نام را می‌توانم برای آنچه در آن روز در آن باره به خاطرم می‌گذشت، مناسب‌تر بخوانم. به هر حال شش ساله بودم که به آنجا وارد شدم و حالا بعد از پنجاه و چهار سال هنوز نتوانسته‌ام یک قدم از محدودهٔ فضای در بستهٔ آن بیرون بگذارم. تمام این پنجاه و چهار سال را با درس و کتاب سروکار داشته‌ام. تمام این عمر را در پشت میز یا روی تیمکت مدرسه به آموختگاری یا آموزگاری صرف کرده‌ام و تمام این مدت را در دنبال چیزهایی گشته‌ام که یافتن آنها هرگز به جستجوی مستمرم پایان نداده است و گه‌گاه با خود اندیشیده‌ام که یافتن آن چیزها نباید چیزی جز جستن آنها بوده باشد!

ازین اولین مدرسه که دبستان کمال خوانده می‌شد سالها بعد به مدرسهٔ دیگر رفتم. برخلاف میل پدر و بیشتر به اصرار مادرم به دبیرستان وارد شدم — که مدرسهٔ دولتی بود. بعدها به طهران رفتم و باز گشتم، در خرم‌آباد و بروجرد معلم شدم، در دانشکده درس خواندم،

به دانشگاه دعوت شدم، به خارج سفر کردم، در مجالس علمی و مجامع بین المللی حاضر شدم و سخن گفتم و به هرجا رفتم کتاب و کاغذ را که اول بار با آن کیف سبز رنگ مدرسه کمال با آنها سروکار پیدا کردم هیچ جا از خود جدا ندیدم. در تمام این سالها چه آموختم و چه کردم داستانی است که اینجا سرگفتنش را ندارم و می پندارم چندان روشنایی هم به این تصویر که دوست از من می خواهد نمی اندازد. لیکن بعد از پنجاه و چهار سال که از آن روزها می گذرد هنوز آن کنجکاوها که قبل از کلاس مدرسه، از میان باغچه و کنار حوض خانه برایم شروع شد و به ستایش آسمان پرستاره و شیفستگی به آفتاب نیمروز کشید برایم پایان نیافته است.

با آنکه آشنایی با مدرسه بعدها برای من به یک پیوند ناگستنی تبدیل شد و با آنکه حتی روزاول هم از بازی کردن با بچه های نا آشنا لذت بردم احساس نوعی گول خوردگی از همان صبح فردا تا مدتها بعد مرا از فکر مدرسه و کلاس به شدت بیزار می کرد. اما کار از کار گذشته بود و دیگر هیچ کس به من اجازه نمی داد در خانه بمانم و بازیهای هر روزه ام را دنبال کنم. صدی هم همان روزها به مدرسه دخترانه رفته بود و دیگر به بازیهای خانه علاقه بی نشان نمی داد. ناچار هر روز کیف و کتابم را برمی داشتم و با بیمیلی همراه حسین مرضیه راه مدرسه را پیش می گرفتم. در مدرسه، درس را از ترس شلاق به هم پیچیده آقای مدیر می خواندم و با بچه ها هم در زنگ تفریح کارم زدو خورد دایم بود.

راست بگویم آن روزها محیط مدرسه را برای خود حتی از داخل دکان کوچک پیرمرد سرکوچه مان که پرندگان را در پشت یک قفس توری حبس کرده بود تنگ تر و دلگیرتر می یافتم. تا مدتها هیچ چیزش را بیشتر از صدای زنگ تعطیلش دوست نداشتم. با این حال هر روز ظهر وقتی به خانه برمی گشتم با خواهر کوچکم کبری که چهار سالش بیشتر نداشت و بافخری دختر دایی مادرم که دو سال از خودم کوچکتر بود بازی معلم و مدرسه را راه می انداختم. عصرها هم دنبال سرکشی به پایی، و سواری بر مادایانی که پدرم را از صحرا به خانه می آورد کارهای مدرسه را سرسری و با عجله تمام می کردم و وقتی پدرم از مسجد برمی گشت منتظر دایی جواد می شدم که غالباً شام پیش ما می آمد و بعد از آن تا مدتی از شب رفته، برای ما کتاب می خواند.

کتابی که پدرم دوست داشت دایی جواد برای ما بخواند، جامع التمثیل نام داشت و در خانه ما بود. قصه هایی هم که از آن خوانده می شد همه درباره زنان صالح و مردان زاهد

بود. خود دایی جواد هم گاه کتاب کلانی را همراه می‌آورد که کلیات شیخ سعدی نام داشت و از تمام کلیات، از بوستان و گلستان شیخ که به نظر من هر دو به یک اندازه کلام موزون و آهنگین می‌نمود، برای ما پاره‌یی قصه‌ها می‌خواند و گاه نیز برخی قسمت‌ها را ناخوانده رها می‌کرد و با خنده‌یی رمزآمیز کتاب را می‌بست و این کار پدرم را خوشحال می‌کرد.

از همان روزها که تازه به مدرسه رفته بودم و با این حال از مکتب «آملآ» خواندن و نوشتن را قبل از ورود به مدرسه یاد گرفته بودم، به سعدی و قصه‌هایش علاقه پیدا کرده بودم. با همان اندک مایه‌آشنایی که به خط و خواندن داشتم پاره‌یی شب‌ها به تشویق دایی جواد در خواندن گلستان به او کمک می‌کردم و ازین کار احساس غرور فوق‌العاده‌یی به من دست می‌داد. از قضا یک دفعه که دایی جواد آخر شب با عجله از خانه‌ما رفت، کلیات شیخ را در خانه‌ما جا گذاشت. فرداش که گویا جمعه بود و به هر حال مدرسه من تعطیل بود همان اول صبح و قبل از آنکه کتاب را برای دایی جواد که عاشقانه به آن علاقه می‌ورزید بفرستند، من فرصتی به دست آوردم و از روی کنجکاوی به آنچه غیر از بوستان و گلستان درین کلیات جامع وجود داشت چند ساعتی نظر انداختم. یادم هست قدری از کتاب طبیات را خواندم و از اینکه یک شیخ پیر که آن اندازه مورد احترام دایی جواد و پدرم بود در آن شعرها آنهمه از «یار» سخن گفته بود سرخ شدم و با احساس خجالت، کتاب را بستم و روی طاقچه اطاق گذاشتم. در واقع بی‌آنکه دانسته باشم مراد از «یار» چیست از اندیشیدن به آن و مخصوصاً از فکر کردن به «عشق» که سعدی اینهمه از آن حرف زده بود به شدت احساس شرم و گناه برایم دست داد.

عجب آن بود که در مدرسه همیشه بی‌رغبت و خیلی سرسری درس می‌خواندم و با این حال هرگز در امتحان عقب نمی‌ماندم. با آنکه به کتاب و شعر و تاریخ علاقه می‌ورزیدم، این علاقه به هیچ‌وجه در من شوق خاصی برای رفتن به مدرسه ایجاد نمی‌کرد. تا مدتها هر سال در پایان تعطیلات تقریباً همیشه با نارضایتی و احیاناً با قهر و گریه به مدرسه می‌رفتم. به آنچه ورزش ژیمناستیک خوانده می‌شد علاقه‌یی نشان نمی‌دادم، اما بازی را که در حقیقت چیزی جز کنک کاری با بچه‌ها نبود، دوست می‌داشتم. در اوایل دومین سال مدرسه رفتنم بود که یک روز، وقتی به خانه برگشتم از سکوت خانه و از سرخی چشم مادر و خاله‌هایم احساس چیزی شوم، چیزی دردناک و غم‌انگیز کردم. بی‌اختیار، بدون مقدمه، و

بی آنکه چیزی ببرسم خود را به زمین انداختم و زدم زیر گریه — گریه بی تلخ که بعد از آن هم بارها طعم دردآلود آن را آزمودم.

یک هفته یا قدری بیشتر بود که کبری خواهر پنجساله و مهدی برادر سه ساله ام با هم ناخوش شده بودند — چیزی به نام حصیه یا سرخک. آنها را به اطاق جدایی برده بودند و به من که اشتیاق دیدارشان بی تابم می کرد درین مدت هرگز اجازه داده نشد آنها را بینم. فقط گه گاه آخر شب ها قبل از خواب از پشت درهای بسته با آنها حرف می زدیم یا صدای گریه و ناله شان را می شنیدیم. از آن پس دیگر هرگز نه خود آنها را دیدم نه صدای ناله و گریه شان به گوشم رسید. تا چند هفته، خانه ساکت و چهره ها غمناک بود. بالاخره یک روز خاله ام خیلی آرام، در جواب سوالی که از او در باب آنها کردم به من گفت مرگ بسراغ آنها آمده است و خدای مهربان آنها را پیش خود برده است. ازین قرار آنچه مرگ نام داشت و هیچ کس اسم آن را بدون وحشت نمی برد، به خانه ما راه یافته بود و برادر و خواهرم را در یک روز به فاصله چند ساعت، پیش خدای مهربان برده بود!

از فردای آن روز به بستر افتادم: درد گلو و سردرد شدیدی آزارم می داد. یک قطره آب هم از گلویم پایین نمی رفت و انگار هیچ حرکتی برایم مقدور نبود. مدرسه رفتنم تعطیل شد و این خودش برایم مایه خرسندی بود. اما تب سوزان سمجی که قطع نشدنش مادر بزرگم را به شدت نگران می کرد امان از جانم می بُرید. وقتی درد گلو آرام شد و دواهاشان را به بهانه شیریا شربت به خوردم دادند سرفه های تند و پرسرو صدا سینه ام را می خراشید. صدای سرفه ها طوری بود که در خانه همه را به شدت ناراحت می کرد. از حرف های بیخ گوش و از رفت و آمدهای تشویش انگیز طبیب یهودی که هر روز صبح و عصر به بالینم می آمد چنان به نظرم می رسید که خدای مهربان در کمین من هم هست و به زودی مرگ را به سراغ من نیز خواهد فرستاد. اندیشه آنکه خدای مهربان مرا پیش خواهر و برادرم بخواند، برایم مایه تسلی خاطر بود. از مدتها پیش دلم می خواست، او را در یک گوشه خلوت خانه مان تنها گیر بیاورم و خیلی جدی از او درخواست کنم تا مرا هم پیش آنها برد یا آنها را به خانه ما بازگرداند. اما هرگز این خدای مهربان را هیچ کجا پیدا نکردم و هیچ کس پیدا نشد که آن عزیزان رفته را به خانه ما بازآورد.

چهار پنج هفته بعد هم تقریباً به کلی بهبود یافتنم و باز با دلهره و بی هیچ رغبتی به اتفاق حسین مرضیه که — بالا دیگر از همراهی با او خرسند نبودم راه مدرسه را پیش گرفتم.

اما ترس از آن وجود مرموز نامرئی که خواهر و برادرم را این طور بیسروصدا از خانه ما ربوده بود یک لحظه خاطرم را آسوده نمی گذاشت. هر صبح که از خانه به مدرسه می رفتم این دغدغه را داشتم که مبادا باز آن مهربان نادیده بی خبر به خانه بیاید، و باز از روی مهربانی، این دفعه مادرم را که از غصه بچه ها آن قدر لاغر و دردمند شده بود، پیش خود ببرد یا مادر- بزرگ پرهیبت اما محبوبم را که آن قدر به او علاقه داشتم از ما جدا کند.

تا مدت ها بعد تمام آرزویم این بود که کاش کسی پیدا می شد و معنی مرگ را برای من تفسیر می کرد. چه معنی داشت که یک موجود نادیده، اما مهربان و عزیز، آن طور که از حرف خاله ام می فهمیدم، همراه مرگ به خانه مردم بیاید و بچه ها و حتی بزرگ ترها را از آنجا برباید و پیش خود ببرد؟ اگر می خواست خود را با صحبت و دوستی آنها سرگرم کند و از تنهایی بیرون بیاید، پس چرا آن طور که خاله ام می گفت، آنها را به دست مرگ می سپرد تا در زیر خاک پنهان کند؟ این چیزی بود که من آنوقت معنی واقعی آن را نمی توانستم درک کنم و هنوز هم نمی توانم.

در خانه هیچ کس درین باره با من حرف نمی زد و در مدرسه هم هیچ کس نبود به این سؤال داغ سوزان که جرئت نمی کردم آن را از دل به زبان بیاورم جواب بدهد. حالا تازه فهمیده بودم که پارسال هم، آن روز که آن همه آدم غریبه به خانه ما آمدند و حاج عمویم را با آن ریش سفید و صورت نورانش، در حالی که به آرامی خواب رفته بود توی یک صندوق چوبی ترمه پوش گذاشتند و از خانه بیرون بردند، همین خدای مهربان پیش خودش برده بود... دلهره از مرگ، و ترس از خدای نادیده از آن پس تا سالهای بلوغ هرگز از خاطرم نرفت.

در طی یک دو سال بعد، آشنایی با جواد آقا که با ما هم محله بود و با آقا سید احمد که با من همدرس دبستان بود عشق به صحرا و علاقه به تماشای ویرانه ها و قبرستانها را که درین روزهای وحشت و اندوه در وجود من به شدت رخنه کرده بود، مجال خودنمایی بیشتر داد و عمق و معنی افزونتر بخشید چرا که، گاه با این و گاه با آن، در اوقات فراغت به دیدار خرابه ها یا تماشای صحراها می رفتم و در احلام مربوط به حیات و مرگ فرو می رفتم. در مدرسه، صبح ها در رنگهای تفریح که گاه که جنگ و دعوایی در میان نمی آمد، از سایر بچه ها کنار می کشیدم و با آقا سید احمد در باب آنچه از بزرگترها شنیده بودیم یا در کتابهای غیردرسی خوانده بودیم گفت و شنوهای خوش داشتیم. عصرها هم جواد آقا که مثل ما

خانه‌شان به «مدرسه آقا» نزدیک بود، با من در درس جامع المقدمات که به اصرار پدرم در نزد طلبه جوانی به نام آقا میرزا محمود می‌خواندم حاضر می‌شد و شوق و علاقه او برای من نیز مایه دلگرمی بود.

این دوستی‌ها، تدریجاً مرا از نظارت مادر بزرگ که می‌خواست هر جا می‌روم حسین مرضیه هم مثل سایه دنبال من باشد رهایی داد و موجب شد تا گاه‌گاه نیز خودم صبح‌ها، قبل از رفتن به مدرسه، در مزرعه‌های اطراف پل، از کنار بوته‌یی وحشی یا از فراز صخره‌یی تک‌مانده، تنها و در حال استغراق طلوع آتشین آفتاب و زیبایی تکدرخت دور افتاده را در امواج اشعه مسینه‌فام آن با لذت و غرور تماشا کنم یا هنگام غروب در بازگشت از مدرسه آقا، با جواد آقا یا بدون وی، در گوشه‌یی از گورستان صوفیان، خاک و غبار ساها را از روی سنگ قبرهای متروک کنار بزنم و از خواندن لوح مزار و تاریخ وفات صاحب مزار در لجه اندیشه‌های راجع به مرگ و حیات که آن روزها هنوز به سختی با آن درگیر بودم غوطه‌ور شوم.

تابستانها که دروس مدرسه آقا قسمت عمده اوقات عصرم را می‌گرفت عشق به مطالعه بخش عمده شبهایم را مستغرق می‌داشت. پدر بزرگ یک نسخه بزرگ شاهنامه امیربهادری برایم خریده بود و دایی جواد که کتابهای خود را غالباً در اختیارم می‌گذاشت گاه‌گاه از دوستانش هم برایم کتابهای تاریخ و قصه امانت می‌گرفت. اما چشم دردهای طولانی که بیشتر هم در همین فصل به سراغم می‌آمد، پاره‌یی اوقات تمتع از این کتابهای محبوب را برایم مشکل می‌ساخت. بدتر از همه آنکه مرا از پرسه‌زدن در زیر آفتاب داغ سوزان تابستان که در من به صورت هوس مقاومت‌ناپذیری درآمده بود، مانع می‌آمد. با اینهمه جز در مواردی که چشم‌هایم به شدت سرخ می‌شد و خارش و آب‌ریزش سخت داشت، حتی این درد چشم‌ها هم نمی‌توانست مرا به کلی از مطالعه داستان‌های شاهنامه و قصه‌های تاریخ که تمام آنها توصیف جنگهای پهلوانی یا احوال پیامبران و فرمانروایان گذشته بود بازدارد.

از خاطره‌های دور آن سالها، که نمی‌توانم آنها را در توالی سالهای عمر در نقطه‌یی معین، نشان کنم یک بعد از ظهر تابستان را در پیش چشم دارم که در من تأثیر فوق‌العاده به جای گذاشت و تا آنجا که می‌توانم به خاطریاورم مربوط به آن سالهایی باید باشد که هنوز خود را از نظارت شدید مادر بزرگ نرهانیده بودم. اما آن روز نمی‌دانم با چه حقه‌یی توانستم خود را از پیش چشم بیدار و مراقب او که اصرار داشت در هر دم آفتاب بعد از ظهر نباید از

«شبهستان» بیرون بیایم بدزدیم و با دوستم غلامحسین دزفولی از بیخ کوچه سرگذر هم بگذریم و در قسمتی از خیابان باریکی که به سمت پل می‌رفت، و در دو سمت آن درخت‌های تناور و کهنسال توت، پرندگان کوچک را در آن گرمای تشنه و سوزان بعد از ظهر در میان شاخ و برگ انبوه خود پناه می‌داد، برای خوردن توت و گرفتن گنجشک و «اورملیچ» به محله‌یی که راسته گوه‌فروشا (= گون‌فروشها) خوانده می‌شد برسیم و اما در یک لحظه از ترس و حیرت فریاد کشیدیم و یکدیگر را گم کردیم.

جوش جمعیت در آن بعد از ظهر داغ در چنان محله بالنسبه خلوتی که با پل دره روئه (= دره روباه؟) و مزرعه باغ میری ما فاصله زیادی نداشت و شهر کوچک ما از طرف محله صوفیان تقریباً در همانجا تمام می‌شد، ناگهان به شدت حیرت و کنجکاوی ما را برانگیخت. هول و هراسی که از انبوه جمعیت و از غلبه سکوتی سرد و خلاف انتظار بر آنها به من مستولی شد چنان تأثیری در من گذاشت که بی اختیار و از روی کنجکاوی جذب جمعیت شدم و در انبوه تماشاگران رفیقم را به کلی از یاد بردم.

سکوت آلوده به وحشتی در بین جمعیت موج می‌زد و چیزی مثل حال انتظار نفس‌ها را در سینه‌ها حبس کرده بود. جمعیت که پسر و جوان، زن و مرد، دهاتی و شهری در آن به هم می‌لولید چشم به بالا دوخته بود و هیکل یک انسان را که با طناب به چیزی مثل تیر سقف که بر شانه درخت‌های دو سوی خیابان تکیه داشت آویخته بود، تماشا می‌کرد. آفتاب از روبه‌رو می‌تافت و مردم که دست‌هایشان را بالای پیشانی سپر چشم کرده بودند به این شیخ هول‌انگیز، با کنجکاوی سیری‌ناپذیر نگاه می‌کردند. مرد قبای بلند سفیدی به تن داشت، پاهایش برهنه بود و پاچه‌های تنبان لریش را هم محکم از پایین با پارچه‌یی سفید بسته بودند. موهایش تا روی شانه‌ها ریخته بود و در زیر آفتاب بعد از ظهر که از پشت سرش می‌تافت رنگ طلایی درخشان آن، سایه روشن شوم هول‌آوری داشت.

در اطراف این دار — اسمی که تا آن وقت نشنیده بودم — چند نفر امنیه و جاندار با چهره‌های درهم و تا حدی رنگ باخته ایستاده بودند. صدا از هیچ کس بیرون نمی‌آمد و مرد آویخته هم بی آنکه فریادی از دهانش برآید در آن بالا با حرکت گردن و شانه تقلا می‌کرد و بیچ‌ونتاب می‌خورد. در مردم احساس بی‌قیدی بیش از احساس شفقت بود، اما نشانه ترس در سیمای همه حتی خود جاندارها هم دیده می‌شد. احساسی را که به من دست داد نمی‌توانم درست به یاد بیاورم، اما گمان می‌کنم مخلوطی از حیرت و نفرت بود که در رویارویی با

آنچه برایم نه قابل فهم بود نه قابل تأیید، دست دادنش طبیعی می نمود. به هر حال منظره دار و تقلا می مرد، با آن انبوه جمعیت و آن سکوت نامردانه و خالی از اعتراض، چنان تأثیری در من گذاشت که بلافاصله به سرگیزه و تهوع افتادم. بی اختیار و با فریاد و خروش به سمت خانه راه افتادم. در بین راه یک لحظه نزدیک بود نقش زمین شوم که حسین مرضیه از پشت سر دستم را گرفت و با خشم و خشونت به خانه ام برگرداند. معلوم شد او را به جستجوی فرستاده بودند و گویا غلامحسین که از همان اول به خانه برگشته بود، داستان را به مادر بزرگ گفته بود.

در خانه، تب و لرزی که از همان بین راه به سراغم آمده بود از غرغرو دعای مادر بزرگ نجاتم داد. به بستر افتادم و طی یک هفته بیماری با محنت و سختی بسیار کفاره این بازیگوشی بیجا و این تفریح موحش را پس دادم. تا آن روز هرگز گمان نمی کردم آن موجود مرموز ناپیدایی که در خانه ما به کمین بچه ها نشسته است در کوی و برزن هم این طور آشکارا و بی محابا پیش چشم تمام مردم یک آدم بزرگ را طعمه مرگ سازد و با این شکنجه و آزار دل آزار به نزد خود ببرد. اما حسین مرضیه که این حرف ساده لوحانه را آن روز در بین راه از من شنید با اوقات تلخی خندهایی خشم آلود کرد، و با لحنی که صدای حق هق گریه اش هم در آن منعکس بود گفت: اما این آدم را آن کسی که تو خیال کردی نبرد، این را «دولت» برد.

این نام «دولت» در آن روزها تا من یادم هست هر جا در اطراف من به زبان می آمد در انسان جز حس ترس و نفرت چیزی تداعی نمی کرد و اگر حس دیگری برمی انگیزت میل به دهن کجی نسبت به حکم «او» یا سرکشی نسبت به آنچه میل «او» خوانده می شد، بود. به هر حال از حرف حسین مرضیه معلوم شد این دفعه انسانها بوده اند که آنچه را آن موجود مرموز نامرئی بر سر خواهر و برادر کوچولوی من آورد، به سر این مرد درشت اندام بلند بالای مو-طلایی آورده بودند. انسانها یعنی دولت! اما به چه حقی؟ آخر انسان چه طور به خود اجازه می دهد کسی را که خود او نمی تواند به او جان و حیات بخشد از جان و حیات محروم کند؟ این مسأله در همان روزها به شدت ذهنم را مشغول داشت و بعدها هم هر چه گشتم و جستیم و خواندم و شنیدم جوابی که به نظرم قانع کننده باشد برای آن در هیچ جا نیافتم. از آن وقت دولت هم در نظرم همیشه به صورت یک دستگاه ظلم و تعدی جلوه یافت و بعدها نیز هر چه بر عزم گذشت و هر چه در قلمرو تاریخ و عرصه دنیای حاضر سیر کردم، این اندیشه از

خاطر من محو نشد و این مسأله هم که انسانها چه حق دارند آنچه را فقط آن موجود مرموز ناپیدا می‌تواند به وسیله مرگ پیش خود ببرد، بدون خواست او و فقط به اراده و میل خود، پیش او روانه کنند بر اینم همچنان لاینحل ماند.

بعدها دانستم که این مرد موبور بلند بالا یک خان یاغی بود — یعنی که از حکم دولت سرپیچی کرده بود. اینجا معمایی که برایم مطرح شد و حسین مرضیه هم جوابی برایش نداشت این بود که اگر دولت خودش یک دستگاه ظلم و بیعدالتی است چرا نباید بر آن یاغی شد؟ حسین مرضیه عقیده داشت هر کس به دولت یاغی شود دیوانه است، عقل درستی ندارد و باز من در تعجب می‌ماندم که آدم یاغی اگر دیوانه است چرا باید او را کشت. نه آیا باید او را نگهداشت و علاجش کرد؟

خاطره یک یاغی دیگر که مدت‌ها در شهر یا شاید در محله ما موجب وحشت و اضطراب عام شد در پیش نظر من هست که به همین سالهای کودکی تعلق دارد، اما اکنون در شمار نامه عمرم نمی‌توانم آن را در جای درستش جای دهم. از فاصله پنجاه سال یا بیشتر که به این سالهای دور می‌نگرم در ورای مه و غبار فراموشی‌ها، سایه‌هایی لغزان و سرگردان و از هم گسسته را می‌بینم که خاطره‌هایی مبهم ازین روزهای از یاد رفته را در پیش نظر من عبور می‌دهد و من بی آنکه توالی آنها را به یاد بیاورم، آنها را می‌شناسم. نقش رنگ و رو رفته‌شان را بر تصویری که از گذشته‌های دور در خاطر دارم معاینه می‌بینم و حتی صدای پای آنها را در اعماق ضمیرم می‌شنوم و از خود می‌پرسم که آیا آن نقش‌ها و صداها می‌بهم و از هم گسیخته که از سالهای بالندگی و فزاینده‌گی حیات یک کودک هشت نه ساله آن روزها نشان دارد ممکن است در آنچه در روزهای فرسودگی و افسردگی در خاطر پیرنالن خسته امروز می‌گذرد، در اندیشه و احساس امروزیه او منعکس نباشد؟

به هر تقدیر، خاطره دیگری که ازینجمله در پیش چشم من زنده است و با این حال ابهام آن نمی‌گذارد جای آن را در سایه روشن سالهای رفته بازایام، ماجرای یک ترس و ناامنی مبهم و پرمشقتی است که نمی‌دانم در شهر ما کدام خان یاغی موجب آن شده بود. یادم نیست چه وقت سال بود، اما خوب در خاطر دارم که مدرسه می‌رفتم و آنجا هر روز صحبت از غارت‌های شبانه، رهنی‌های اطراف شهر، و جنگ‌هایی بود که بین خان یاغی و «دولت» روی می‌داد. گفته می‌شد که این خان جوان تا چندی پیش در همان کوچه خود ما در یک خانه اجاره‌ری زندگی می‌کرده است، اما یادم نیست به چه جهت بعدها با مادر و

برادرانش به «کوه زده» است و تمام اطراف شهر و ولایت را ناامن کرده است. فکر اینکه یک یاغی، یک قهرمان دلاور و بی پروا که حالا برضد دولت می جنگد، تا چندی پیش در کوچه ما زندگی می کرده است و من بدون آنکه او را شناخته باشم بارها رفت و آمدش را در کنار دیوار خانه خودمان دیده ام برایم هیجان آور بود. اما ناامنی سختی که این خان لربه وجود آورده بود تمام محله و شاید تمام شهر ما را در نگرانی و دلهره پی آمیخته به ترس و اضطراب فرو برده بود.

گمان می کنم از همان آغاز «شلوغی» مدرسه ها — یا لااقل مدرسه ما، بعد از ظهرها تقریباً تعطیل بود. از اوایل غروب تمام محله — و شاید شهر — خلوت و به قول همشهریهای ما به کلی «چول» می شد. پدر بزرگ که همیشه تا نیمه شب ها به بیمارانش دوا می داد و آمپول می زد، این روزها اول غروب دواخانه اش را می بست و به خانه می آمد. پدرم هم دیگر به مزرعه نمی رفت، حتی به مسجد و مدرسه آقا هم که عادت داشت تا ساعتها بعد از پایان نماز در آنجا با طلاب و مدرّسان گفت و شنود کند سر نمی زد و یک راست از بازار به خانه می آمد. گله هم از خانه خارج نمی شد و محمدعلی که خرموشه هایش را از خانه خودش ربوده بودند با زن و بچه اش در خانه ما ماندگار شده بود.

هفته های اول شبها هیچ کس از تشویش به خواب نمی رفت، صدای توپ و تفنگ که از فاصله پی نه چندان دور سکوت شب را می شکست، مخصوصاً برای مادر و خاله هایم اسباب تشویش بود. در مدرسه که فقط صبحها باز بود همه جا صحبت از «شلوغی» شهر بود، و قصه غارت های شبانه با آب و تاب بسیار نقل می شد. یادم هست وقتی در همان شبهای اول خانه حاجی محمد حسن، یک بازرگان ثروتمند را در سر کوچه ما غارت کردند، مادر بزرگ و خاله ام از صدای گلوله که در بیخ گوش ما می غرید چند دفعه به کلی بیهوش شدند. در همین شبها بود که من از ترس آنکه دزدها به خانه ما بریزند و هرچه را هست ببرند، کتابها و لوازم مدرسه ام را زیر تشک پنهان می کردم.

ناامنی طولانی شد و با آنکه یاغی ها بالاخره به قدرت «دولت» از اطراف شهر رانده شدند، شبها شهر به دست حرامیان افتاده بود. تا وقتی این دزدان شهری هم دستگیر شدند گمان می کنم یک دو ماه دیگر طول کشید و درین مدت نظمیه، امنیت هر محله را به خود اهل محل وا گذاشته بود. در محله ما چون تعداد «آقایان» و «تجار» بالنسبه بیشتر بود، دزدها هم شبها بیشتر از محله های دیگر ظاهر می شدند. به همین جهت در کوچه ما

جنب و جوش جوانهای محل که با تفنگچی ها و یساولان «آقایان» همکاری داشتند بیشتر بود و سروصدای زیادی شنیده می شد. صدای درویش محل که آخر شب با کشکول و تبرزین، و در حالیکه با لحنی موقر و مؤثر اشعاری در منقبت «مولا» می خواند به خانه می رفت، و آواز گدای کور که در بازگشت به خانه خود همچنان در یوزگی می کرد، با فریاد سگ های محله به هم می آمیخت و هیجان خاصی به این شبها می داد. جوانهای کشیک هم که گاه به گاه خود را به آنچه بازی شاه شاهکی می خواندند مشغول می کردند، با این تفریح پر سروصدای خود ناامنی را به یک نوع دیگرش تبدیل می کردند و برای خود و دیگران مایه سرگرمی می شدند. از منزل ما محمدعلی که قمه بلندی هم برای قدرت نمائی به کمر می بست هر شب در کشیک و گشت شرکت می کرد و گویی سرکشیک محله بود. عموعلی و عموافغرم خود را بعضی شبها داخل جوانهای دیگر می کردند و حسین مرضیه دوست داشت شب تا صبح بین خانه و گشتی های محل در رفت و آمد باشد و دایی علی هم که گاه با او همراه بود.

در خانه ها هم مردها مراقب کوچه ها بودند چرا که دزدها که گاه آهسته و از راه پشت بام ها به داخل کوچه یا خانه یی می ریختند و گشت و کشیک سیار کوچه و محله همیشه نمی توانست رفت و آمد آنها را تحت مراقبت داشته باشد. ازین رو مردهای محله هم مثل جوانها تا صبح خود را ناچار به شب زنده داری می دیدند. تا آنجا که یادم هست آن شب ها گاه در هشتی خانه ما، گاه در دهلیز خانه میرزا اسدالله، و گاه در بیرونی منزل «حاجی آقا» مردهای اهل کوچه جمع می شدند و مجلس شب نشینی که آن نیز نوعی کشیک یا سنگر بود به وجود می آوردند. اکثر با چوب و چماق و بعضی با پشتو و تفنگ دولول مجهز بودند. تا صبح هم چراغهاشان روشن بود و چای و قلیونشان به راه. بر سر در خانه ها اوایل شب آتش می افروختند، و نیمه شب از بالای بام تیرهای هوایی در می کردند، اما تمام شب را با دقت و هوشیاری مراقب سروصداهای بیرون بودند.

درین سنگرهای خانگی، دایم چای و قهوه می خوردند، سیگار و قلیون دود می کردند، نقل و قصه می گفتند و برای آنکه خوابشان نگیرد، جوانترها به نوبت با صدای بلند قصه می خواندند و دیگران گوش می دادند و وقتی کتاب خوان نفس «چاق» می کرد، حاضران درباره آنچه او خوانده بود به بحث و اظهار نظر می پرداختند. مجالس جالبی بود، و من هر وقت شب نشینی در هشتی خانه خودمان یا در دهلیز خانه «میرزا» که همسایه روبه روی ما

بود تشکیل می‌شد با ذوق و علاقه در آن شرکت می‌کردم و گه گاه وقتی آخرین دور کتاب خوانی تمام می‌شد و حاضران شروع به بحث و اظهار نظر می‌کردند به خواب می‌رفتم. این شب‌نشینی‌ها که بعد از خاتمه «شلوغی» هم تا مدتها به صورت دوره منظم هفته‌یی دوسه بار، مخصوصاً در شبهای پائیز و زمستان، در بین همسایه‌ها ادامه داشت چنان تأثیری در من گذاشت که خاطره ناامنی و نام و نشان خان یاغی را از خاطرم محو کرد. در بین کسانی که ساعت‌های طولانی، بدون اظهار خستگی، کتاب می‌خواندند تا آنجا که یاد دارم دایی جواد من، و آقا مصطفی مؤذن مسجد محله، صدای رساتر و گیراتری داشتند و وقتی آنها کتاب می‌خواندند کمتر خواب به چشم من راه می‌یافت.

از کتابهایی که خوانده می‌شد قصص الانبیاء را پدر بزرگ دوست داشت، حدیقه الشیعه چیزی بود که پدرم به آن علاقه نشان می‌داد. آقا محمدتقی دوست پدرم هم که از «آقازاده»‌های محترم بود و گه گاه در شب‌نشینی‌های خانه ما شرکت می‌کرد کتابی را می‌پسندید که خودش همراه می‌آورد و گمان می‌کنم گوهر مراد یا اسرار الحکم بود. آقا میرزا بیشتر به شاهنامه رغبت داشت و آقا شیخ صادق جزاح هم که منزلش یک دو کوچه از خانه ما دورتر بود و به دوستی پدر بزرگ، گه گاه درین مجالس حاضر می‌شد غالباً قصه‌هایی از مثنوی را می‌خواند — از حفظ و با صدای گرم و غرا.

در طول شب از هر کتابی چند صفحه خوانده می‌شد و به دنبال آن نوبت به بحث و اظهار نظر می‌رسید، بعد هم چای و قلیون تجدید می‌شد و نوبت به کتاب دیگر می‌رسید. اولین کتابی هم که خوانده می‌شد قصص الانبیاء بود. خواندن هم از دایی جواد شروع می‌شد که ضمن خواندن با حرکت دادن سر و دست و بلند و کوتاه کردن صدا به آنچه ازین قصه‌ها می‌خواند نوعی حالت نمایشی می‌داد که لطف و گیرایی خاص داشت. در بین این قصه‌ها، داستان ذوالقرنین و خضر برای من زیاده بی‌معنی و ملال آور به نظر می‌رسید و هرگز آن را تا آخر گوش نکردم. از قصه یونس به خاطر آنکه قوم را در بلا رها کرد و خود در رفت ملول می‌شدم و او را برای آن تنبیه موقتی که خداوند در شکم ماهی برایش مقدر کرد سزاوار می‌دیدم. داستان ایوب برایم معمای بود که حسادت شیطان را برای حل کردنش کافی نمی‌دیدم و پیش خود فکر می‌کردم آن موجود مرموز نادیده‌یی هم که در خانه ما همه از آن می‌ترسیدند و اسمش را با خضوع و احترام یاد می‌کردند باید در این ماجرا دستی داشته باشد. از تمام این قصه‌ها هیچ چیز مثل داستان هابیل و قابیل و قصه نوح برای من مایه

هیجان و موجب تأمل طولانی نمی‌شد. عموهای جوانترم که گه‌گاه، با جوانهای کشیک، موقع خواندن این قصه‌ها برای خبررسانی سر می‌رسیدند، اگر این قصه‌ها خوانده می‌شد تا پایان می‌ماندند و قصه را تا آخر گوش می‌دادند. برای من کار قابلِ باور کردنی نمی‌آمد. نمی‌توانستم بپذیرم که او به خود اجازه داده باشد به دست خود برادرش را بیجان کند و مثل یک تکه سنگ و چوب در زیر خاک پنهان نماید. در آن سالها فکر می‌کردم جز «دولت» و آن موجود مرموزی که برادر و خواهرم را پیش خود برد هیچ کس دیگر نمی‌تواند یک انسان را بیجان کند. قایل در نظرم قیافهٔ دولت را داشت: همان مرد سیل کلفت کلاه پوستی، که لباس نظامی برتن داشت و عکس او با «بیرق» ایران بر روی یک قلم جوهرنویس قشنگی بود که در مدرسه به خاطر درس «انشاء» به من جایزه داده بودند و من از وقتی فهمیدم عکس «دولت» است با کراهت و ناخرسندی به آن دست می‌زدم و در همین شب‌ها هم تنها چیزی از اسباب درس و مشقم بود که همراه کتاب و کاغذم زیر فرش و رختخواب پنهان نمی‌کردم و از تلف شدنش هیچ احساس تأسف نداشتیم. با این حال از دست قایل که حالا به صورت «دولت» درآمده بود، مردم را می‌گرفت و دار می‌زد، و هر کاری دلش می‌خواست می‌کرد حرص می‌خوردم و از اینکه دنیا بالاخره یک روز به آن شکلی که آدم آرزویش را داشت و هابیل «طفل معصوم» هم فدای آن گردید، در آید مأیوس می‌شدم. قصهٔ نوح هم تا آنجا که از آن روزها یاد دارم برایم یأس‌انگیز بود. فکر می‌کردم با آنکه طوفانی به آن سختی آمد و هرچه را زشتی و بدی بود شست و در خود غرق کرد، باز دنیا به دست قایل و نسل و تبار او باقی ماند و معلوم نیست اگر صد طوفان دیگر هم بیاید دنیا را ازین آلودگی شرم‌انگیز که ظم و بیدالتی نام دارد، و دولت مظهر و تجسم آن است، رهایی تواند داد.

کتاب دیگری که درین شبها خوانده می‌شد حقیقة الشیعه نام داشت و پدرم علاقهٔ خاصی به آن نشان می‌داد. تمام کتاب احوال ائمه و معصومان بود و تعدیهای را که دشمنان در حق اهل بیت رسول خدا کرده بودند برملا می‌کرد. وقتی آقا مصطفی با آن عمامه سبز و سیمای گشاده‌اش این چیزها را می‌خواند یادم هست که گاه‌گاه بغض‌گلویش را می‌گرفت. صدایش آهسته می‌شد و از خواندن باز می‌ایستاد. حاضران غالباً متأثر می‌شدند و بعضی گریه هم می‌کردند و من حتی گاه به هق‌هق هم می‌افتادم.

پاره‌بی شب‌ها که آقا شیخ صادق جراح دوست پدر بزرگ هم با آن صدای غزایک حکایت بزرگ‌مثنوی را از سر تا آخر خوانده بود و خیال می‌کرد مجلس در دست اوست، آقا

مصطفی به اشارت دایی جواد یا پدرم قسمتهایی ازین کتاب را می‌خواند که تمام آن بدگویی از صوفیه و عرفاء بود و نویسنده کتاب نشان می‌داد جمیع این طایفه اهل تزویر و ریا بوده‌اند و با اهل بیت رسالت هم پنهانی عداوت می‌ورزیده‌اند. آقا شیخ صادق که بعدها دانستم صوفی زاهد و عارف حقیقت‌جوی عاری از تظاهر و ریاپی بود، این قسمتها را که عمداً خوانده می‌شد تا او را از کوره در ببرند و دست بیندازند با آرامش و سکوت گوش می‌کرد و گاه با لب‌خندی که به انکار و تکذیب می‌مانست آنها را می‌شنید. یادم هست یک شب در وسط مطالبی ازین گونه که آقا مصطفی با آب و تاب می‌خواند از جا برخاستم و در حالی که نوبت به نوبت به آقا شیخ صادق و آقا مصطفی می‌نگریستم با صدای بلند فریاد زدم: لعنت بر هرچه صوفی است. بلافاصله هم زدم به چاک کوچه و رفتم پیش عمو اصغر که با جوانهای دیگر آن شب در پاس کوچه بود. بعدها شنیدم آقا شیخ صادق بی آنکه خونسردی خود را از دست داده باشد آهسته روی به پدرم کرده بود که: شرط می‌بندم این بچه از دوستداران ما بشود!

بعضی شبها دایی جواد به خاطر آقا میرزا شاهنامه می‌خواند و با امواج صدا و حرکات دست و سر، گفت و شنود رستم و اسفندیار را در آخرین صحنه نبرد آنها چنان تصویر می‌کرد که انسان صحنه را پیش چشم خود مجسم می‌یافت و من در این قصه که دایی جواد غالباً آن را با علاقه خاص می‌خواند همواره خود را با این سؤال روبه‌رو می‌یافتم که ازین دو پهلوان هم‌اورد کدام یک خطا کارست: اسفندیار که از روی غرور جوانی بیهوده می‌کوشد تا رستم را دست بسته به درگاه گشتاسب برد یا رستم که برای رهایی ازین ننگ راضی می‌شود قهرمان محبوبی مثل اسفندیار را به دست هلاک بسپرد؟ هنوز هم نمی‌دانم ازین دو پهلوان بی‌همتای دنیای شاهنامه کدام یک را کمتر دوست دارم و کدام را بیشتر درخور سرزنش می‌یابم. اما حاضران مجلس غالباً در مورد شاهنامه به این مسأله می‌اندیشیدند که آیا رستم و اسفندیار وجود واقعی بوده‌اند یا صورت قصه و پندار. هرگز هم درین باره بین آنها اتفاق نظر حاصل نمی‌شد و قیل و قال‌ها به جایی نمی‌رسید.

اما جaro و جنجال بحث و نظر در مجالس کتابخوانی وقتی به اوج خود می‌رسید که آقا محمدتقی به شب‌نشینی ما می‌آمد و کتاب کدایی را همراه می‌آورد. وقتی به اشاره او آقا مصطفی قسمتهایی از آن را آرام و باتانی می‌خواند، غالب حاضران با علاقه و دقت به آن سخنان گوش می‌کردند. اما در حال حاضر اطمینان ندارم غالب حاضران چیز زیادی از آن

سخنان را چنانکه باید درک می کردند. به نظر من کتاب زیاده از حد کسالت انگیز و بیش از حد بحمل بیسروته می آمد. اما بعضی مطالب آن مثل آنچه در باب معاد جسمانی و نبوت عامه و خاصه خوانده می شد برای حاضران فوق العاده جالب توجه به نظر می رسید و وقتی نوبت بحث و اظهار نظر می رسید، سؤالات دشوار پیش می آمد قبل و قال در می گرفت و میدان به دست آقا محمد تقی می افتاد که حرفهایش خیلی از اصل کتاب هم نامفهوم تر و قلنبه تر به نظر می رسید و غیر از من خیلی از حاضران بزرگسال را هم جداً در حالتی شبیه به خواب فرو می برد - اما «آقازاده» اینها را اسرار حکمت می خواند و علم کلام.

یادم نیست این ناامنی کی و چه طور تمام شد، اما این اندازه در خاطر دارم که تا چند سال بعد، این مجالس کتابخوانی ادامه یافت: به صورت یک «دوره» منظم در آمد که در شب های پائیز و زمستان غالباً همسایه ها را سرگرم می کرد. در سالهای آخر همسایه های دورتر با چهره های نا آشنا هم به این مجلس می آمدند و من که گرفتار درس های مدرسه بودم دیگر مثل شب های شلوغی به طور مرتب - ر آن مجالس حاضر نمی شدم. اما گاه گاه که درین شب نشینی ها شرکت می کردم، می دیدم غیر از قصص الانبیاء و حقایق الشیعه و شاهنامه، صحبت از اخبار و روزنامه ها هم در میان می آید و درباره «دولت» آهسته پیچ هایی هست. با این حال تعجبی نکردم که نظمی به اهل کوچه اخطار کرد و این مجالس تعطیل شد.

این خاطره های مبهم و از هم گسیخته رؤیاهای دلبواری است که امروز بعد از سالها، افق های دوردست بهشت گمشده کودکی را در چشم من جاذبه یی بشکوه می دهد و شاید چیزی از دریافت های امروزم را هم در گذشته ها منعکس می کند. هرچه هست بار گذشته هاست. اما اگر همین حالا خود را از جاذبه آنها نرهانم، می ترسم توالی و تداعی آنها نقشی را که باید از گذشته و حال خود برای آن دوست بهمتا تصویر کنم، بیش از حد دراز - دامن و بدون ضرورت ناهماهنگ سازد. با این حال، از بس این سالهای دور افتاده خاطر من را برمی انگیزد و به خود مجذوب و مفتون می دارد، گه گاه از خود می پرسم نکنند یک «بچه - مدرسه یی» کنبجاو و سخت کوش اما در عین حال فارغ از قید معاش و عاری از حب جاه از سالها باز همراه من و در درون وجودم «پیر» شده باشد و هنوز بی آنکه هیچ به آنچه هست و آنچه خواهد شد بیندیشد، دایم دوست دارد به آنچه بود بنگرد و حتی از یاد آنچه جز خاطره یی مبهم از آن در ذهن ندارد نیز لذت ببرد!

اواخر سال چهارم دبستان همه چیز برای این «بچه مدرسه‌یی» دگرگونه شد و بازاز میان این دگرگونی‌ها بود که آنچه در مدرسه آن را طبع شعر می‌گفتند در وجود وی شکفت. می‌پندارم تا حدی به همین سبب بود که این طبع موزون مثل یک لاله زودرس خیلی زود در سرهای زمانه افسرد. در واقع اولین شعری که من گفتم در همین روزها بود و آن هم مرثیه گونه‌یی بود به شیوه عصر — اما در سوک پای و اسب‌های پدرم! اسب‌ها را دولت برای قشونی گرفته بود گله را هم پدرم فروخته بود و پای با گله‌اش به جای دیگر رفته بود.

از خاطره آن روزها یک تکه ابر سیاه متحرک و غبارآلود را پیش چشم دارم که چندی قبل ازین ماجراها تمام شهر را در وحشت و اضطراب فروبرد. روز جمعه‌یی بود و هوای گرم و آسمان روشن انسان را به گشت و صحرا می‌خواند. اما حرکت این تکه ابر تمام خانه‌های اطراف را تا آنجا که یاد دارم در ترس و سکوت غرق کرد. پنجره‌ها و درهای تمام اطاق‌ها در منزل ما بسته شد و همه اهل خانه از زن و مرد به داخل اطاق‌ها پناه بردند. این انبوه سیاهی ابر نبود، سپاه گرسنه ملخ بود که طی چند ساعت در حیاط ما تمام برگ و سبزه را خورد، و آن طور که حسین مرضیه برایم گفت در صحرا هم نشانی از کشت و برگی باقی نگذاشت. وقتی «آفت» راه افقهای دور را پیش گرفت، چند تا از این ملخ‌ها را روی درختهای خالی از برگ، یا کنار باغچه و حوض پیدا کردم. هنوز منظره هولناک چشم‌ها و شاخک‌هایشان پیش نظرم مایه نفرت و هراس است و بعد از سالها هر وقت هجوم اقوام گرسنه را، از افقهای دور دنیای تازیک و تاتار، به سرزمین پدرانم به خاطر می‌آورم، انبوه این ابر غبارآلود متحرک در پیش چشم ظاهر می‌شود و سرد گرگونی‌هایی را که زندگی انسانها دستخوش آنها می‌گردد روشنتر درک می‌کنم.

این دگرگونی زندگی ما را به شدت محدود کرد. پدرم که نگهداری گله و تدارک علوفه آنها برایش غیرممکن شده بود آنها را به لرهای بختیاری فروخت. به علاوه آنچه خودش آن را «خسارت دوستی» می‌خواند، او را در خانه، مورد ملامت مادر و پدر بزرگم ساخت. در حقیقت پرداخت قرض‌های دوستی که پدرم ضمانتش را کرده بود و او که بی‌تقصیر و رشکست شده بود از خجلت و امداران خویشتن را به خودکشی ناچار دیده بود، برعهده پدرم مانده بود و درین تنگی و سختی که به دنبال آفت ملخ و فروش گله پیش آمد، پدرم برای تأدیه قرض‌های این دوست مجبور به فروش مزرعه گنل گیرون و حتی پاره‌یی فرش و اثاث قیمتی شده بود و اینهمه، آسایش و خرسندی و شادی را که در سراسر خانه موج

می‌زد به کلی بریاد داده بود. با اینکه در خانه ما نه مجالس روضه محرم و صفرو دعا‌های روز جمعه تعطیل شد، نه الزام من به شرکت در دوره‌های تجوید و قرائت.

در مدرسه داستان شعری که «بچه مدرسه‌یی» برای پایی و اسبهای پدر گفته بود زبانزد بچه‌ها گشت. آقا میرزا جعفر معلم انشاء ما که ناظم مدرسه هم بود و با شلاق سیاه چرمی و اخم‌های درهم رفته‌اش موجب وحشت و اضطراب دایم بچه‌ها بود از من خواست آن را در کلاس انشاء بخوانم. با ترس، و قدری خجالت و تردید آن را از بر خواندم و برخلاف انتظار او را خرسند و حتی خندان لب یافتم. تشویق کرد و نسخه‌یی از آن را از من خواست. هفته بعد یک کتاب گلستان به من جایزه داد و چون انشاء مرا هم در تمام مدت سال با نظر تحسین تلقی کرده بود، خیلی جدی از من خواست دفتری به همان طرز و سیاق گلستان، از شعر و نثر به نام او بپردازم و هم مثل شیخ از حمد خدا و نعت رسول آغاز کنم، و قبل از امتحان آن را به پایان آرم.

حکم ناظم بود و در مقابل آن نمی‌شد بهانه آورد. اما قبل از آنکه من به فکراین دیوانگی بیفتم، خود آقامیرزا ناگهان دیوانه شد و چندان سختگیری و خشونت در اداره مدرسه راه انداخت که خودش هم حکم غریب اجرا نشدنیش را از یاد برد و من هنوز نمی‌دانم که آیا همان حکم هم نشانه آغاز این حالت در وی نبود؟ به هر حال آقامیرزا جعفر به کلی عقل خود را از دست داد. علاقه شدید بیمارگونه‌یی که وی به کتک زدن بچه‌ها و آزار و تنبیه بیجهت آنها پیدا کرد چنان بی‌نظمی و اختلالی در کار دبستان به وجود آورد که یک روز رئیس معارف به آنجا آمد و مدرسه را به کلی تعطیل کرد. بعد هم در همان پایان سال من و تعدادی از همدرس‌هایم را به مدرسه اعتضاد فرستاد. خیلی از بچه‌ها هم در همین تعطیل — که ظاهراً موقتی هم بود — دنبال درس و مدرسه را رها کردند و سراغ کار بازار رفتند. می‌پندارم پدرم هم بی‌میل نبود که من نیز درس دبستان را در همین جا رها کنم و در مدرسه آقا «طلبه» شوم یا در بازار کسب و حرفه‌یی را دنبال کنم. آنچه خود من طالب آن بودم ترک مدرسه بود و اینکه برای خود سگی و گله‌یی راه بیندازم و مثل محمد علی آنها را همه روزه به صحرا ببرم و در صحرا هم کنار جویی بنشینم و شاهنامه‌یی یا گلستانی بخوانم. اما دایم جواد و مادرم اصرار داشتند در همان مدرسه اعتضاد دنبال درس را بگیرم و البته حرف آنها پیش رفت و در همین مدرسه بود که با غلامرضا خان دوستی یافتم. این دوستی که عمر آن هم اکنون به نیم قرن می‌رسد هنوز باقی است جز آنکه دیگر دوستی نیست برادری است.

چند ماه بعد از آغاز درس‌های سال پنجم بود، که من در مدرسه تازه با دوستان تازه‌یی آشنا شدم. در همین روزها پدرم که درین اواخر کارش خرید و فروش یاقوت و عقیق و فیروزه بود به اتفاق دایی جواد که با او شریک بود سفری به اصفهان و طهران کرد. اما خبرش از گیلان و خراسان رسید و سفرش طولانی شد. زمستان پیش آمد و از او خبری نرسید و در خانه نگرانی پیدا شد و من بیش از همه از دوری او و دایی جواد در التهاب بودم. سرما شدت گرفت و من هم بیمار شدم. تب و سرفه باز به سراغم آمد. به بستر افتادم و از رفتن به مدرسه بازماندم.

با وجود مراقبت پدر بزرگ و آمد و رفت هر روزه طبیب یهودی این بیماری هم طولانی شد و برای مادر و مادر بزرگ دغدغه فوق‌العاده‌یی به بار آورد. خویشتان و همسایه‌ها، که گویا فکر می‌کردند دوری پدر و بی‌خبری از او، ممکن است عامل عمده طولانی شدن این رنجوری باشد غالباً صبح و عصر به عبادتم می‌آمدند و اکثر دفتر و کتاب یا میوه و شیرینی برایم می‌آوردند. اما ضعف ناشی از بیماری و شدت سرمای بیرون که نمی‌گذاشت از اطاق خارج شوم مانع از آن بود که این بیمار پرسی‌ها محنت و دغدغه‌یی را که از غیبت طولانی پدرم افزونی یافته بود جبران کند.

اندیشه‌های تیره، که عادت به رفت و آمد در خرابه‌ها و قبرستانها هم در طای سالهای اخیر دبستان کمال، فکر مرگ و قبر را دایم در آن رسوخ بیشتر داده بود این روزها خاطر بیمارم را به سختی پریشان می‌داشت. در همین ایام بود که نمی‌دانم کدام یک از دوستان پدرم یک نسخه از رباعیات خیام را برایم هدیه آورد. مطالعه این اشعار که در عین حال فرصت جویی و خوش‌باشی و بیخیالی را القاء می‌کرد، به خاطر آنچه از تزلزل حیات و ورطه هولناک فنا در بیان می‌آورد یک بار دیگر شبح مرگ و ویرانی را که سالها بود در نهانخانه ضمیرم کمین کرده بود پیش چشمم آورد.

تأثیر این اندیشه‌ها چنان بود که من در طای آن روزها، با آنکه دوران نقاهت را می‌گذرانیدم و تازه از چنگ بیماری و مرگ گریخته بودم، در خانه هر کاسه و کوزه‌یی را می‌دیدم نقش روی عزیز رفته‌یی را در آن مشاهده می‌کردم و هر شاخ خشکیده و درخت عاری از برگ و باری را در باغچه خانه می‌نگریستم خاک و خون انسان در دام مرگ افتاده‌یی را در ساق و تنه آن منجمد می‌دیدم. به نظرم می‌آمد در سراسر حیاط خانه هر سوراخ و گودالی که در زمین هست گوری است که در آنجا آن کس که در کمین جانهاست خود را مخفی

کرده است تا هر کس را از آن حوالی می‌گذرد به درون حفرة گور بکشد. گویا چیزی ازین خاطره را دربارهٔ آشنایی با این پرنشابور در جایی نوشته باشم و شاید آنچه آنجاست ازین روزهای بیماری و نالانی که من در آن زمستان غمناک با خیام گذراندم تصویر روشن‌تری عرضه کند. هر چند در آنجا چیزی از بیماری طولانی خویش یاد نکردم که نه جای آن بود. اوایل اسفند آن سال که به مدرسه رفتم پدرم با دایی جواد از مسافرت طولانی پرماجرایی خویش بازگشتند و معلوم شد هر دو در طهران بیماری خطرناک سختی را از سر گذرانیده بودند. بازگشت پدرم خانه را دوباره از هیبت و خشونت که به همه چیز نظم می‌داد و برای هر چیز ضابطه‌یی به وجود می‌آورد پر کرد. برادرم احمد که نمی‌دانم چند هفته یا چند ماه قبل از بیماری طولانی من چشم به دنیا گشوده بود حالا دیگر توجه پدرم را تا حد عشق و علاقه به خود جلب کرده بود. من هم مثل دو خواهرم که در آن وقت بچه‌های چهار ساله و دو-ساله‌یی بیش نبودند و از مدت‌ها پیش با سروصدای گرم و شیرین خود خانهٔ سکوت زده و محنت‌دیدهٔ ما را دوباره اندک مایه از خاموشی طولانی بیرون آورده بودند، به این ناشناس تازه-وارد با چشم علاقه می‌نگریستم.

با اینهمه از وقتی با خیام آشنا شده بودم اندیشهٔ مرگ و فنا باز مثل سالهای مرگ خواهر و برادر از دست رفته‌ام، اما با عمق و حدّتی بیشتر همچنان خاطرم را پریشان می‌داشت: اگر پدرم را مرگ در سفر ربوده بود، اگر مادرم در همان‌وقتی که برادرم احمد را به دنیا آورد خودش به فنا پیوسته بود، و اگر همین احمد که این قدر دوستش دارم همان روز اول ~ و با این اگرها اندیشه در باب مرگ و آنچه به زندگی عزیزان پایان می‌دهد در خاطرم پایان نمی‌یافت. در همین ایام بود که یک روز معلم از ما امتحان «دیکته» می‌کرد و من به رسم معمول در یک سمت ورقه بر بالای صفحه نام و نام خانوادگی خود را نوشتم و در سمت دیگر مقابل نام‌ها تاریخ و روز را یادداشت کردم. این تاریخ را هنوز به یاد دارم: ۱۲/۱۲/۱۲، زیرا در همان لحظه که این تاریخ را می‌نوشتم یادم آمد که من هرگز روز دیگری این تاریخ را بر روی هیچ ورقه‌یی نخواهم نوشت. باز خارخار مرگ و دغدغهٔ فنا در خاطرم راه یافته بود. می‌پندارم این مرگ‌اندیشی را تأثیر سخنان خیام تا این اندازه در خاطر من قوت داده بود. به هر حال هرگز ندانستم که نظیر این دغدغه، آن روز در ذهن سایر همدرسهای من که این تاریخ را بالای ورقهٔ امتحان نوشته بودند نیز راه پیدا کرده بود یا نه؟ هرچه بود سالها طول کشید تا این شبخ رفته رفته از پیش چشم خود من محو شد.

سالهای بلوغ که در اوایل دوره دوم دبیرستان به سراغ من آمد، در من دگرگونی بس شگرف به وجود آورد که یکپنجه تمام این اندیشه های تیره را از خاطرم زدود. یادم نیست این دگرگونی کی و چگونه در درونم راه یافت. اما به خاطر دارم که گویی یکشبه همه چیز در وجودم دستخوش این دگرگونی نابوسیده شد. در اولین روزها خود را مثل شاخه نهال نوپای زمستان گذرانده یی یافتیم که نفحه گرم یک بهار زودرس در سراپایش جوانه می رویاند و شکوفه به وجود می آورد. چیزی که از آن احساس مرموز در خاطرم باقی است شبیح یک خلوت نشئه انگیزست با آنچه نام او سالها پیش طبیات شیخ را در نظرم گناه آلود جلوه می داد. این طیف لطیف در این سالهای بلوغ در من حالتی ناشناخته به وجود می آورد. چیزی مثل آنچه در کلام سعدی روی «بچه مدرسه یی» را سرخ می کرد قلم را گه گاه تکان می داد. به هر حال شیخ ابهام آمیزی از آنچه درین روزها آن را با همان احساسی که شیخ از آن سخن گفته بود مشابه می پنداشتم، در لحظه هایی رؤیایی خاطرم را در گنجی دلپذیریک عطر ناشناخته غرق می کرد. با اینهمه این هیجان رؤیا انگیز که در آن اوقات سراسر ضمیرم را تسخیر کرده بود در دل مشغولی های مربوط به درس و مطالعه محو و مفقود می شد و چندی بعد باز از گوشه خاطر سربرمی زد و با این حال طلوع و غروب متوالی و مستمر آن حس اطمینان و مایه غروری در من به وجود آورد که دیگر چندان جایی برای فکر مرگ و ویرانی در خاطرم باقی ننهاد.

پیش از آنکه این دگرگونی سالهای بلوغ غرور و امیدی را که در سالهای جوانی محرک و محور تمام افکار من شد در من به وجود آورد شوق و شوری برای مطالعه در احوال بزرگان و تجسس در کتابهای شعر و تاریخ در من پدید آمده بود که تمام برنامه درس مدرسه ام را نیز تحت الشعاع خویش گرفته بود و تنها دو چیز بود که این شوق و کنجکاوی را مهار می کرد: عشق به طبیعت در جستجوی درخت و آفتاب و رودخانه، و علاقه به گردش در قبرستانها و خرابه های متروک، در جستجوی رد پای مرگ.

بعد از سالها که از آن روزهای آکنده از شوق و ملال دور شده ام هنوز این عشق به طبیعت و این علاقه به آثار باستانی می تواند مرا از هر اشتغال دیگر بازدارد و خاطرم را از توجه به هر اندیشه دیگر فارغ سازد. گویی تأمل در طبیعت و جلوه های آن به نحوی ناخود آگاه فکرم را با حیات و پیدایش و استمرار آن مربوط می دارد و تماشای قبرها و ویرانه ها، نقش توقف و پایان همعنان با بازگشت آن را در خاطرم ترسیم می کند و من بی آنکه خواسته باشم

همواره در تردد بین آنچه همه چیز را می‌سازد و آنچه همه چیز را ویران می‌کند خاطر را به یک خیال حقیقت‌گونه خوش می‌دارم که گه گاه می‌پندارم آن نیز جز جلوه‌ی سربازی نیست.

از وقتی سالهای بلوغ ادراک تازه‌یی را در ضمیر من شکوفاند، عشق به زیبایی‌های طبیعت در وجود من با عشق به زیبایی‌های جاندار به هم آمیخت، چنانکه شوق به تماشای قبر و ویرانه هم تا حدی به اندیشه‌ی فرصت‌شماری مجال بروز داد. احساس یأس و رنجوری ناگهان به احساس قدرت و امید تبدیل شد و حالت عزلت و دلنگرانی به چیزی شبیه به غرور و عصیان مبدل گشت. در عین حال احساس نوعی ناخرسندی قهرآلود که دوست داشت «همه چیز» را نفی کند و جز به «همه چیز» سرفروید نیاورد در وجودم خزیدن آغاز کرد. به هر حال در طی این روزها خیابان هم با زیبایی جاندارش مثل بیابان و زیبایی‌های خیال‌انگیز اما بیجان آن مرا گه گاه از استغراق در نوشت و خواند دایم و بی وقفه خویشتن بازمی‌داشت و گذر بر قبرستانها و ویرانه‌ها خاطر من را به ناپایداری عمری که آن را نمی‌توان دیگر بار به دست آورد می‌کشانید.

سالها طول کشید تا این غرور و عصیان که برخلاف تجربه‌های کودکی در سالهای بلوغ از من وجودی ناسازگار، سرکش و ناخرسند ساخت در من مهار شد. در همان روزهای جوش و غلیان بلوغ بود که برخورد با تاریخ پلوتارک و آشنایی با مردان نامی یونان و روم باستانی در من هم مثل بسیاری دیگر که نیز در سالهای بلوغ آن کتاب را خوانده‌اند یک «دن کیخوته» نامرئی اما سمج و شورشگر به وجود آورد که مثل آن «پهلوان دانش» آمده بود برای قدرت‌نمایی خود و به بهانه عدالت‌پروری و مظلوم‌نوازی، حتی با یک آسیاب بادی هم بجنگد تا شرف و نقصی را که در عالم هست از بین ببرد و نظم تازه‌یی به دنیا بدهد.

اگر از این قیاس خنده‌ات نگیرد من در مورد آتیلا و چنگیز اطمینان دارم پلوتارک بیچاره را نباید مسؤول شمرد اما می‌ترسم ناپلئون و هیتلر که «دن کیخوته» درویشان به رغم آنهمه کشتار و ویرانی که به دست آنها، برای تأمین عدالت انسانی و ایجاد یک نظام بی سابقه، به راه انداخت آرامش خود را فقط در شکست آنها بازیافت خیلی بیش از آنچه در ظاهر امر به نظر می‌رسد غرور و عصیان مهارناپذیر خود را از مقایسه خویشتن با مردان نامی پلوتارک یافته‌اند یا شاید همه این نام‌آوران قهار و نیمه وحشی شرق و غرب، از خمیره همان مردان نامی پلوتارک بوده‌اند که دن کیخوته، حتی قرن‌ها قبل از آنکه سروانتس نویسنده اسپانیایی او را از یک مشت افسانه و پندار بسازد و در دنیایی بی درو پیکر که دنیای

«خودی» هاست سردهد در شکل ابدی تغییرناپذیر خود، بدون هیچ گونه اعلام خطر در عرصه ضمیر آنها کزوفر آتشین خود را آغاز کرده باشد.

اما من که وجودم را از خمیرمایه هستی این گونه مردان نامی نساخته بودند با آنکه یکپند از عصیان و غرور ناشی از تحسین الگوی اطوار آنها دچار وسواس ناخرسندی از دنیای موجود شدم خوشبختانه در تنگنای محدوده‌یی که برای فکر و عمل داشتم نتوانستم مدت زیادی ازین «دن کیهوته» ناخرسند و پرخاشجوی خویش که البته تنها پلوتارک هم مسؤول پیدایش آن نبود، در نهانخانه ضمیر خود آنگونه که درخور آن قهرمان بی بدل بود پذیرایی کنم. «دن کیهوته» ام هم، که ازین پذیرایی عاری از شور و شیدایی من دلخور بود هرچند بدون شرو شور از زندگی من جدا نشد به هر حال خیلی زود از من قهر کرد و بالاخره از گوشه خلوت زندگی بی رنگ و روی من بیرون خزید و به دنبال کار خود رفت.

وقتی دبیرستان را در طهران تمام کردم «دن کیهوته» که هنوز بر تمام عرصه اندیشه و حیات من حکم می‌راند مرا به دانشکده افسری می‌راند اما جلب موافقت پدرم مخصوصاً در آن ایام که طوفان جنگ جهانی در خارج از مرزهای ایران می‌گرید و به سمت شرق می‌آمد ممکن نبود. دن کیهوته ام هم اجازه نمی‌داد که در هجده سالگی هنوز به خرج پدر زندگی کنم، و با جلب رضایت او در دانشگاه درس فلسفه یا حقوق بخوانم.

به علاوه پدرم درین سالها دیگر نه حوصله کسب و کار داشت نه آمادگی برای کشاورزی و دام‌داری. با آنکه در سالهای اخیر آنچه را در ایام گذشته «خسارت دوستی» می‌خواند جبران کرده بود اما درین ایام میل به گوشه‌گیری او را به خانه نشینی علاقمند کرده بود. نسبت به کسانی که در سالهای پیش هرچه را داشت با اخلاص و صفا در راه آنها صرف کرده بود دیگر شورو شوق سابق را نشان نمی‌داد. غالباً با تأسف خاطر نشان می‌کرد که زهد را با زهدفروشی نباید خلط کرد و تدلیس و ریا را در هر لباس و هر صورت که هست باید محکوم و بی نقاب ساخت. احساس گول خوردگی او را از جبه و دستار اهل دعوی بیزار نشان می‌داد. چندی قبل از آن در یک دعوای ملکی با عموعلی که همین طایفه برخلاف حق به نفع او به جعل سند پرداخته بودند، قسمتی از مال و ملک خود را از دست داده بود. در این ایام با فروش قطعه‌هایی از باقی مانده املاک معیشت می‌کرد و عایدیش درین روزها منحصر به حاصل مختصری بود که از باقی مانده مزرعه و باغ فیالش به دست می‌آمد و این مایه، هزینه او را که تعداد عایله اش هم با تولد سه برادر دیگر حمید و مجید و رسول

زیادتر و پرخرج تر هم شده بود کفاف نمی‌کرد.

ازین رو من، برخلاف میل قلبی و به رغم آنچه دن کیخویه ام مطالبه می‌کرد تصمیم نهایی خود را گرفتم و معلم شدم. پدرم البته ازین تصمیم چندان خرسند نبود، اما اقدام من، که برای خودم نیز از روی اکراه و به دنبال تردید و تأمل بسیار انجام شد، مخالفتی جدی را هم در وی برنهیخت. شاید هم پیش خود فکر می‌کرد که معلمی نیز، هرچند خدمت «دولت» محسوب می‌شد اما اشتغال به آن الزام‌هایی را پیش می‌آورد که می‌توانست انسان را از آنچه نارواست بازدارد و حتی مایه هدایت و سرمشق تربیت دیگران شود. به هر حال چیزی شبیه به این اندیشه بود که پدرم را از مخالفت جدی با ورود من به خدمت دولت مانع آمد و بعدها حتی درین کار به من کمک و راهنمایی هم کرد.

کار معلمی را در خرم‌آباد شروع کردم که مرکز تیپ لرستان بود و سال بعد که ایران به اشغال تجاوزگران «متفقین» درآمد به بروجرد منتقل شدم و تا وقتی که خاتمه جنگ جهانی و خروج نیمه تمام اشغالگران امنیتی نسبی را برقرار ساخت و به من امکان داد تا به قصد تحصیل، اما نه با طیب خاطر، راه طهران را پیش گیرم همچنان در شهر و دیار خود به تدریس و مطالعه مشغول بودم و از محضر بزرگان شهر هم بهره‌مندی داشتم.

مرگ پدر بزرگ را که در همین سالها مادر و مادر بزرگم را سیه پوش کرد و دایی جواد را به شدت متأثر نمود با آرامشی که درخور آن مرگ آرام و آن مرد آرام بود تلقی کردم. در سوک او به تلخی گریستم و مرثیه‌یی هم برایش ساختم، اما نقش خرسندی و رضایتی که وجدان راحت و بی دغدغه او را بر چهره اش منعکس می‌کرد به نظرم لبخندی عارفانه بود، بر تأسف و دریغ جوانان، که گویی در نظر پیرمرد بیجا و ناهنجار می‌نمود.

بعد از سالها هنوز وقتی سیمای آرام او را در لحظه‌هایی که مثل شمع سحرگاه اندک اندک خاموش می‌شد به یاد می‌آورم از اشگهایی که همانجا پیش چشم او بر گونه‌هایم می‌غلطید و او با نگاه آرام، خاموش به آن می‌نگریست در مقابل خاطره او احساس خجلت می‌کنم. وقتی به زندگی آرام و آکنده از ملایمت و صفای او می‌اندیشم روزهایی را به یاد می‌آورم که طی آنها سالی دو هفته یکبار در اوایل پائیز و یکبار در اواخر بهار همراه او برای آنچه او آن را «هفته شکار» می‌خواند و چیزی جز جستجوی گیاه‌های کمیاب دارویی نبود، به صحرا می‌رفتم و با دو شاگرد جوانش تقی و جعفر که او را درین جستجوها کمک می‌کردند، تپه‌های بلند و دره‌های ژرف را زیر پا می‌نهادم. بارها غروب کبود کوه‌ها و صبح

نیلی رنگ دره‌ها را در طی این هفته‌های «شکار» در مصاحبت پیرمرد با شوق و جذبه نظاره کردم و با این حال همواره صفا و آرامش سیمای خود او را ازین هر دو منظره جذاب‌تر می‌یافتم. عصرهای پنجشنبه را به خاطر می‌آورم که در دوسه سال اول دبستان به داروخانه‌اش می‌رفتم، با جعبه‌های مقوایی آمپولهای خالیش بازی می‌کردم، روزنامه‌هایی را که برایش می‌آمد، و کتاب بزرگی را که گویا «جنگ ادویه» نام داشت با کنجکاوی مرور می‌کردم و از اینکه پدر بزرگ به این همه بیمار که پیش او می‌آیند دوا می‌دهد، به آنها آمپول می‌زند، و از بسیاریان چیزی نمی‌گیرد و به بعضی پولی هم می‌دهد احساس سرفرازی و خرسندی می‌کردم.

از وقتی شهر و دیار خود را نه به خواست و رضای خود بلکه تا حدی به الزام رئیس فرهنگ که در آن زمان با من میانه‌یی نداشت، ترک کردم دیگر فرصت بازگشت طولانی به شهر پدران و اقامت مجدد در خانه پدری برابم حاصل نگشت. درست است که تا سه سالی بعد هم تابستانها یک دو ماه و ایام عید نوروز یک دو هفته را به آنجا برگشتم، اما از آن پس دیگر هیچ اقامت ممتد در شهری که آنجا به دنیا آمده بودم و در بین خانواده‌یی که آنهمه برابم عزیز بودند برابم ممکن نشد. اما طی همین سالها که ایام تابستان را هنوز به خانه پدر باز می‌گشتم از دیدار سه برادر کوچولوی دیگر، خلیل و عظیم و کاظم، که درین مدت به جمع خانواده‌مان افزوده شده بودند خرسند شدم و هرچند خانه‌یی که این طور از سروصدای بچه‌ها پر شده بود دیگر نمی‌توانست آرامش و سکوتی را که من برای مطالعات و اندیشه‌های خود به آن نیاز داشتم برابم تأمین کند ترک آن هم نمی‌توانست برای من مایه حسرت و اندوه بسیار نشود.

خانواده‌ام را دوست داشتم و دوری از آنها برابم دشوار بود. مادرم که در همان سالها پسر چهار پنج ساله‌یی به نام مجید را از دست داده بود، از محنت و ملال بیمارگونه و رنجور می‌نمود. پدرم به بیماری قلبی دچار بود و برای معالجه خود علاقه‌یی نشان نمی‌داد. برای هر دوشان نگران بودم و ترک کردن آنها در چنان حالی برابم درد انگیز بود. خودم هم از بیماری تیفوئید که چندین ماه به بستم انداخته بود هنوز نحیف و فرسوده بودم. ازین گذشته به شاگردان و همکارانم هم علاقه داشتم و دلم راضی نمی‌شد کسانی را که طی سالیان با آنها انس و الفت یافته بودم به آسانی ترک کنم. به علاوه به شهر و دیار خود نیز عشق می‌ورزیدم و با هر ذره خاک و هر تکه سنگ آن حساب دوستی بی‌حسابی پیدا کرده بودم.

تمام این رشته‌های الفت و محبت که مرا با خانواده و شاگردان و دوستانم به هم می‌پیوست ترک کردن شهری را که در آنجا چشم به جهان گشوده بودم برایم دردناک می‌ساخت و با این حال خود را به ترک آن ناچار می‌دیدم.

بالاخره به طهران آمدم و آنجا کار معلمی را که دیگر به آن علاقه جدی پیدا کرده بودم همچنان دنبال کردم. به دانشکده ادبیات هم وارد شدم. اما از اشتغال به تدریس فرصت آن را که به طور مرتب و جدی در سر درس تمام استادانش حاضر آیم نمی‌یافتم. جاذبه کتابخانه‌های بزرگ شهر خاصه مجلس و سیهسالار هم که بیشتر اوقات فراغت را در آنها به سر می‌بردم دیرین مورد مانع دیگری از نظم حضور بود. این احوال مرا که در کار معلمی از هرگونه بی‌نظمی به شدت اجتناب داشتم در دانشکده به دانشجویی نامنظم تبدیل می‌کرد.

زندگی در طهران هم در میان آن همه آشوب و دلهره‌یی که در آن سالهای بلافاصله بعد از جنگ جهانی در همه جا فکر و اعصاب انسان را پریشان می‌کرد، آسان نبود. و قتهایی بود که اندیشه‌یی درخور غزالی و لایب‌نیس دنیا را در نظرم تجسم خیر و کمال مطلق نشان می‌داد و وامی‌داشت تا در طلب مبدء و منشأ این خیر و کمال تا سرحد مکاشفه و اشراق پیش بروم و در چنان «وقت»ها بسا که کارم به ریاضت‌گرایی و شب‌زنده‌داری می‌کشید و چیزی از خواطر و مواجید قوم را در ضمیر خویش منعکس می‌دیدم. و قتهایی هم پیش می‌آمد که اندیشه‌یی شایسته حیام و شوپنهاور زندگی را در پیش خاطر می‌آکنده از شر و نقص و فرب جلودار می‌داد و در شک و حیرت خویش تا آستانه قول به تعطیل و آنچه حکماء غربی از آن تعبیر به «آته‌نیسم» می‌کنند می‌رسیدم و با اینهمه خرسندم که در میان اینهمه گیرودار فکری به جای آنکه مثل بسیاری از همسالان راه نیچه و ژرژ سورل را شیوه کار سازم بدانچه مهاتمای پیر و رومن رولان بدان رسیدند گرایش یافتم.

البته در کشاکش زندگی طهران آن ایام، خود را از تندروی‌هایی که لازمه آن سالهای عمر محسوبست به آسانی برکنار نیافتم. بارها یابوہ شدم و باز به راه آمدم. مکرر توبه شکستم و باز توبه کار شدم. ازین بابت هم خود را بیش از همگنان شایسته ملامت نمی‌یابم و راستی، کیست که در پناه حفظ و عصمت نباشد و از لغزش‌هایی که لازمه ضعف بشری و ملازم نقص امکانی اوست در امان بماند؟ با اینهمه، چیزی که در تمام این دگرگونی‌های احوال هرگز اندیشه‌ام از آن منصرف نشد تردد دایم در کتابخانه‌ها و موزه‌ها بود و استفاده از محضر عالمان واقعی — و بی‌ادعا.

از برنامه دانشکده چندان حاصلی عاید نکردم و بی شک گناه بخت من بود، اما زمزمه محبتی که سالها بعد در آنجا درس معلم را برای من پرجاذبه کرد سرانجام مرا با آنچه در سالهای بلوغ فقط با شیخ گریزان و اثیری و بی ثباتی از آن مواجه شده بودم آشنا کرد و در پی آن، کانون خانوادگی گرم و پرمهری که چند سالی هم به برادرانم احمد و حمید مجال ادامه تحصیل در طهران داد، به دوران تجرد و تنهایی آکنده از سرگردانی من پایان بخشید. به علاوه تفاهم عالی و انسانی همسرم یک لحظه هم آنچه را در طی تمام این سالها مایه اشتغال ذهن و اندیشه‌ام بود قطع نکرد. خاصه که او نیز مثل من در همان ایام به همین اندیشه‌ها دل مشغولی داشت و اگر قریحه شاعری و نویسندگی پرمایه‌اش بعدها آنگونه که از وی انتظار می‌رفت ثمرهای فراوان به بار نیاورد، جز این نکته که در دوستی من خود را به عمد از یاد برد، سبب دیگر نداشت و اگر همه وجودش را در راه آسایش و در کمک به آنچه من بدان مشغول بودم صرف نمی‌کرد، شک ندارم که اکنون شاعر و نویسنده‌یی پرآوازه بود.

به هر حال با محیط گرم انس و تفاهم آکنده از لطف و صفایی که در خانه برای من حاصل آمد تا چند سالی بعد، که در دانشکده علوم معقول و منقول و هم در دانش سرای عالی به تدریس پرداختم، مدتها همچنان مثل دوران تجرد تقریباً تمام اوقاتم در مطالعه و تفکر و نوشت و خواند صرف شد. در مجموع این مدت که نزدیک بیست سال طول کشید و از شروع سالهای بلوغ آغاز شد دل مشغولی عمده‌ام مطالعه و تحصیل و تفکر و تحقیق بود چنانکه به رغم شوق و التهاب دیرینه قلبی در بیشتر این مدت جز به ندرت فرصتی برای آنکه مثل گذشته‌ها دامن صحرایی را بگیرم یا در جستجوی ویرانه‌یی باستانی برآیم، پیدا نکردم. اما مطالعه دایم در تاریخ و تجسس در افکار و آثار انسانی، برایم بیشترین لذت بود نه یک کار، و می‌پندارم همین نکته موجب شد تا از آن هرگز احساس ملالی هم پیدا نکنم.

طی این سالها از محضر عالمان و استادان شهر در هر رشته‌یی چیزی آموختم. از آشنایی با زبانها در هنر نوبت در ریچه تازه‌یی از آفاق اندیشه بر روی خود گشودم. در هر زمینه که کنجکاویم انگیزه می‌شد بی احساس ملالی به تجسس پرداختم و هر تجسس وادی تازه‌یی برایم پیش آورد. به رمان و نمایشنامه جلب شدم، از روانشناسی سردر آوردم. در تاریخ ادیان غور کردم، به جامعه‌شناسی وارد شدم. از فلسفه‌یی که ولادیمیر ایلیچ تعلیم می‌کرد راه افتادم به آنچه لوتالستوی منادی آن بود رسیدم. در آفاق اندیشه و عمل به هر جا برایم ممکن بود سرکشیدم: روزنامه نویس شدم، به تحقیق در تاریخ دست زدم، نقادی پیشه

کردم، مقاله نوشتم، شعر سرودم، ترجمه کردم، به نقد و تعلیم فلسفه غربی پرداختم، در عرفان و کلام شرقی سیر کردم، زاهد و صوفی شدم، به شک و تعطیل افتادم و... با این حال از هرچه خواندم و هرچه نوشتم چیزی که برایم مایه آرام و سکون خاطر شد، معلمی بود. اینجا از استادان خود و از عالمان عصر که طی بیست سال یا بیشتر از آنها چیزی آموخته‌ام یا در شمار طالب علمان دیگر از حوزه درس آنها فایده‌ی حاصل کرده‌ام ذکر می‌کنم. میان نمی‌آورم. خاصه که در بین آنها هستند کسانی که اکنون درباره‌شان فقط باید از زبان مولانا بگویم: مدح توحیف است با زندانیان ~، به علاوه هر چند می‌دانم این یادکرد برای من ادای فریضه و مایه لذت است بیم آن دارم که اینجا ذکر نام آنها برای من متضمن داعیه‌هایی باشد که هرگز به خاطر مجال گذر ندارد. در واقع بسیاری از این استادان هم حیثیت و اعتبارشان بیش از آن است که ذکر نام آنها از جانب من چیزی بر قدر و بهای ایشان بیفزاید و من نیز در آنچه از آنها آموخته‌ام چنان شاگرد شایسته‌ی نبوده‌ام تا به دستاویز نام آن عزیزان برای خویشتن نیز در سلسله بزرگان نام و آوازی دست و پا کنم.

ماجرای سالهایی که من درین وادی‌های پر خوف و خطر فکر و عمل قدم زده‌ام و قصه درگیری‌هایی که به رغم آرامش و صفای خانگی در کشاکش کار و زندگی خارج داشته‌ام چیزی نیست که اینجا در تقریر و بیان آید. درباره آنچه طی این سالها خوانده‌ام و نوشته‌ام نیز عمداً چیزی نمی‌گویم، چرا که آن نیز روشنی زیادی برین تصویر رنگ باخته نمی‌اندازد و به هر حال قصه عمری که در آن، طی شصت دید و بازدید با نوروز پیر، شاهد نزاع دردناک برادری مثل خلیل ذره، و بعد از آن مرگ بیهنگام و ناگهانی برادری مثل احمد شدم، پدر و مادری را که به جان دوست می‌داشتم به رایگان از دست دادم، و سرانجام طی سالیان دراز کولی و ارباب شرق و غرب عالم سفر کردم و کربت غربت و محنت سرگردانی را بارها آزمودم، نمی‌تواند خطهای درهم و آشفته این طرح بیرنگ را از آنچه اینجا قلم انداز رقم می‌پذیرد روشن تر و نمایان تر سازد.

اذعان می‌کنم که درباره آنچه خوانده‌ام اکنون که گاه پیش خود می‌اندیشم که اگر می‌توانستم بسیاری از آنها را فراموش کنم، صفای خاطر و آسایش فکری بیشتری می‌داشتم، و در باب آنچه نوشته‌ام نیز می‌توانستم پاره‌ی اوقات شور و احساس لجام‌ناپذیر را دلزدگی و ملالی که رهرو را از پیوندگی و چالاک روی بازمی‌دارد مرا از مقدس‌ترین و پاک‌ترین هدف انسانی که جستجوی حقیقت و نه دعوی دست‌یابی بر آن است منحرف کرده باشد.

باری در ماجراهای بی ماجرای یک عمر شصت ساله که تقریباً یکتا و بی‌تکرار است و به هر حال آنگونه که مقتضای زندگی یک معلم دیرینه سال است بی جزو و مد به نظر می‌آید، اگر با رهایی از دن کیهوتیه‌یی که سالها شکنجه‌ام داد توانسته باشم از خودی خود چیزی و رای آنچه در رؤیای پدرم بود بسازم و هرطور هست از «پسر بچه»‌یی که می‌توانست عمری را پیشه‌ور یا کشاورز باقی بماند معلمی را که هرچه بود جز در جستجوی حقیقت عمر نگذاشت به وجود آورم، برایم مایه خرسندی است. اما از اینکه نتوانسته‌ام جز همین که هشتم چیز دیگر باشم و از آنچه در حیات مردان نامی پلوارک خاتم‌المیر را می‌نواخت بی بهره ماندم تأسف ندارم. از آنکه همه چیز برای همه کس ممکن نیست زغال سنگ می‌تواند در زیر فشار قرن‌ها به الماس تحول بیابد اما به زمرد و یاقوت تبدیل نمی‌شود، از دل خاک سیاه هم می‌توان شکوفه و منیوه به بار آورد اما صدف و مروارید نمی‌توان حاصل کرد.

به علاوه هرگز دوست ندارم به جای آنکه معلمی پیشه کردم فی‌المثل مهندس ابزاری شده بودم که می‌توانست نسل انسانی را دچار دغدغه و اضطراب دایم بسازد یا یک «دماغ» حرفه‌یی گشته بودم که می‌توانست امواج توده‌های انسانی را به خیال یک یوتوپای موهوم رؤیایی به پویه و پرخاش در آورد و در عین حال خود را مظهر قدرت پدیده‌یی بداند که مجرد واقعیت وجود وی نفی وجود انتزاعی آن را الزام می‌نماید. راستی اگر من، آنچه خودم در سالهای بلوغ بدان می‌اندیشیدم شده بودم، حالا چه بارگرانی بردوش وجدانم سنگینی می‌کرد و اگر آنچه پدرم در الزام مدرسه آقا برایم آرزو داشت گشته بودم، خدا می‌داند همین وجدان اکنون در من به چه چشمی می‌نگریست! بدون شک اگر من در محیط دیگر، در خانه دیگر و در زمان دیگر به وجود آمده بودم، ممکن بود راه دیگر می‌پیمودم و تصویری دیگر می‌داشتم، اما اگر بنا باشد یک بار دیگر به این دنیا برگردم و راه سرنوشت را نیز به اختیار خود برگزینم، گمان می‌کنم جز در همین راه که حالا شصت مرحله‌اش را طی کرده‌ام در هیچ طریق دیگر قدم نمی‌نهادم.

اکنون هم با آنکه سالهاست معلمی کرده‌ام و حتی پاره‌یی چیزها نوشته‌ام که عده‌یی نیز در آنها به چشم اعتنا نگریسته‌اند، احساس می‌کنم در حال حاضر نیز بعد از پنجاه و چهار سال که از ورودم به دهلیز دبستان می‌گذرد باز مثل همان کودک شش ساله مکتبی بی خیال و خوشحال و ساده دل مانده‌ام، به آنچه انسان عهد روتشیلد و راکفلر آن را کمال مطلوب تلقی می‌کند، گرایش نیافته‌ام و برای خرسندی و شادمانی خویش به چیزی بیشتر از

آنچه یک طالب علم ساده را شادمان می‌سازد نیازی ندارم. حالا سالهاست از شهر و دیار خویش و از آن روزهای پرشور و خیال‌انگیز دبستان دور افتاده‌ام: پدرم مرده است، مادر و مادر بزرگم رفته‌اند. دایی جواد زنده نیست. عمو علی و عمو اصغر به خاموشان پیوسته‌اند. معلمان مدرسه‌ام هریک به گوشه‌یی فرازفته‌اند. دایی علی و خاله‌هایم با بیماریهای گونه‌گون ستیز و آویز دارند. از محمدعلی نشانی نمانده است و حسین مرضیه سالهای پیری را می‌گذرانند. داغ برادران و فقدان مادر و پدر مرا به حال کسی انداخته است که گویی دارد قدم به قدم جنازه خود را تشییع می‌کند. برادرم رسول با آنکه شانزده سال از من کوچک‌ترست از همین بیماری قلبی که برای ما یک میراث خانوادگی محسوبست رنج می‌برد. حمید عزیز هم که در همه چیز همکار و یاریگر و کارساز من است، هم اکنون در دانشگاه طهران درگیر کارهای پرمحنت و ملال‌آوری است که هم استعداد و قریحه آفرینشگرش را تباه می‌نماید و هم سلامت جسمانی او را به شدت تهدید می‌کند. عظیم که بارهایی از بار تأهل، تجرد بازیافته خود را در دنیای شعر و موسیقی پر بار می‌سازد و کاظم که با وجود کدخدایی سادگی و صفای کودکانه خود را هنوز حفظ کرده است، در نگهداشت خواهرها آنچه را من برعهده دارم تعهد می‌کنند و به حقیقت مرا ازین اندیشه‌ها فارغ می‌دارند. صدی هم مثل من، تا چندی بعد از نوروز، شصت سالگی را پشت سر می‌گذارد و با این حال حتی بیش از من شکسته شده است و در میان بچه‌ها و نوه‌هایش زندگی می‌کند.

خودم هم، چنانکه لازمه این سن است، پیر شده‌ام. بیماری و خستگی درین غربت غربی آزارم می‌دهد. خواهرهایم در گرفتاریهای زندگی خویش نمی‌توانند از شهر و دیار خود خارج شوند و بار تمام محنت‌ها و مرارت‌های من که حاصل سالهای پرنشیب و وفرازیک عمر شصت ساله است اینجا بردوش همین همسر و همسفر بلاکش و نازنین و مهر بانم افتاده است که با محبت و شکیبایی مسیح‌آسایی بار گران وجود فرسوده و نالان مرا که جزیک دانشجوی سالخورده اما کودک گونه‌یی نیستم همچون صلیب یک سرنوشت اجتناب‌ناپذیر بردوش و گردن خود دارد. به خاطر من کربت یک غربت مضاعف را که یک سرمویش بدان راضی نیست، تحمل می‌کند و به من فرصت و امکان می‌دهد تا همچنان مثل همان «بچه مدرسه‌یی» نیم قرن پیش خود را در میان انبوه کاغذ و کتاب غرق سازم. بر کاغذ پاره‌های خود بیش از هر چیز دلم بلرزد و هرچه را بیرون از دنیای اندیشه‌ام هست در همین

استغراقی که در کاغذ و کتاب دارم به کلی از خاطر ببرم.

در حالی که هم اکنون معجزه‌های رویا انگیز مثنوی و مستغرق سرنی شکایتگر اما دمساز و دنواز او هستم از حاصل عمر گذشته‌ام، هیچ چیز را به اندازه اوقات پرکاری که در کار معلمی گذرانده‌ام مایه خرسندی باطن نمی‌یابم. این کار به من فرصتی داده است تا در تربیت هموطنان جوانم که به هیچ چیز بیش از آن نیاز ندارند در حدّ وسع و ادراک خویش اندک مایه توفیقی بیابم و اگر حتی به همین اندک مایه، در تربیت نفس خود نیز توفیق یافته باشم، خود را بختیار می‌بینم. به هر تقدیر من کاری بزرگ‌تر و پراچ‌تر از معلمی نکرده‌ام و تازه هرچه ورای آن کرده‌ام نیز کوشش‌هایی بوده است که یا آنها را سرچشمه لذات روحانی خویش می‌یافته‌ام یا در به جا آوردن آنها می‌خواسته‌ام برای برخی پرسشهای خویش پاسخهایی که لامحاله برای خودم مایه اطمینان خاطر تواند بود جستجو کنم و این پرسش‌ها و جستجوها بارها خاطر من را این سو و آن سو به پویه و حرکت واداشته است.

در بین این جستجوها و تکاپوها علاقه به ادیان و عرفان از همان سالهای کودکی در من پدید آمد و طی سالها پرسش‌ها و کنجکاویهای دشوار در خاطر من برانگیخت. کتاب دبستان المذاهب که استاد حاجی مرآت در سالهای دبیرستان مرا بدان راهنمایی کرد، درجه‌یی بود که مرا با افتخارهای دوردست و شگفت‌انگیز عقاید و مقالات اهل عالم آشنایی داد و دیوان صفی که شیخ صادق دوست پدر بزرگ به من هدیه کرد علاقه به عرفان و عوالم مربوط به آنسوی حس را در من پرورش داد. از همین کنجکاویها بود که به فلسفه رغبت یافتم و حکمت سقراط فروغی و سیر حکمت او درین زمینه برایم رهگشایی‌ها کرد.

از ادبیات، عشق به شعر از همان سالهای کودکی و شبهایی که دایی جواد کلام شیخ را برای ما می‌خواند در وجودم پدید آمد. اما آنچه علاقه‌ام را به نقد شعر برانگیخت مطالعه جلد اول سخن و سخنوران بدیع الزمان و ترجمه کتاب شبلی نعمانی بود که ادبیات منظوم ایران نام داشت و در اوایل سالهای دبیرستان به آنها دسترس یافتم. با رمان هم از آخرین سالهای دبستان آشنا شدم و اول بار دایی علی بود که یک نسخه عشق و سلطنت و یک نسخه تیره بختان و ویکتور هوگو از دوستانش برایم امانت گرفت. اما با نمایشنامه فقط از دوره دوم دبیرستان که دوستان جمشید یک دوره از آثار مولیر را به همان زبان اصلیش مدتها در اختیارم گذاشت، آشنایی پیدا کردم. تاریخ هم برایم یک عشق قدیم بود و همین عشق بود که مرا به هر آنچه آثار اندیشه و زحمت انسان بود، علاقمند کرد و بر من مسلّم کرد که در

عالم همه چیز در تاریخ و با تاریخ سیر می‌کند و هیچ چیز حتی عرفان که با شهود و مکاشفه ما وراء واقعیت سروکار دارد از قلمرو تاریخ بیرون نیست چرا که آن احوال و مواجید نیز کشف و تجربهٔ کسانی است که فعل و انفعال حوادث مربوط به تاریخ آنها را در مسیر حیات خویش با آنچه انسان را به آنسوی عالم حس می‌برد مجال برخورد می‌دهد.

شعر و شاعری را از همان سالهای جوانی رها کردم و بعدها نیز در گیرودار جستجوها و تأملات گونه‌گون، جزبه ندرت از آن عرصه گذر نکردم. در حقیقت کنجکاویهایی که مرا به نکاپو و امی داشت بیشتر از آن «وقت گیر» بود که برای من فرصت استغراق در اقلیم احساس و الهام باقی گذارد. به علاوه عرصهٔ این میدان را که جولانگهٔ چابک سواران نامدار بود برای خود چنانکه باید فراخ دامن و گشاده ساحت نیافتم و خوشتر آن دیدم که در فضایی آزادتر به سیر و پیوه پردازم. می‌پندارم هرچه بیشتر در نقد شعر تجربه و شناخت حاصل کردم ازین عرصه دورتر شدم و جرئت تاخت و تاز درین میدان را بیشتر از دست دادم. البته کسانی هستند که ترک شعر و شاعری آنها را به وادی نقد می‌کشاند اما من از آنچه در نقد شعر آموختم به ترک شعر و شاعری گفتم.

در نقد شعر هم از درگیری به آنچه «منتقد» را در مشاجرات حاد هر روزینه وارد می‌کند عمدتاً پرهیز کردم چرا که این مشاجرات محیط تفاهم می‌خواهد و بدون آن هر چه به نام نقد عرضه شود نقد بازارست و اگر اینگونه نقد هنوز بعد از سالها در نزد ما همچنان ضعیف و بیمارگونه می‌نماید مورث تعجب نیست، هر چند مایهٔ تأسف هست. چیزی که موجب مزید این تأسف است این نکته است که نقد بازار بدانگونه که در جراید و مجلات جاری عرضه می‌شود هر روز همه جا بیش از پیش، سرسری، شتابزده و آلوده به اغراض می‌شود و هر روز بیشتر از حد «ارزیابی بیشایه» که «نقد درست» از آن حد در نمی‌گذرد دورتر می‌گردد.

اگر غلط نکنم عامل عمده‌ی که این نقد را بیمار و تباه می‌سازد ذوق ستیزه‌جوی عوام است که در مشاهدهٔ ستمی‌های و چالش‌گری لذت می‌جوید و به همین سبب نقد بی‌شائبه و خالی از اجار و جنجال را نمی‌پسندد و از منتقد متانت و وقاری را که لازمهٔ قاضی است توقع ندارد. به علاوه داعیهٔ نقد هم گه‌گاه در خاطر منتقد بدان سبب در حرکت می‌آید که می‌خواهد به این بهانه حسابی را با «نویسنده» تسویه کند و در چنین حالی البته منتقد مدعی و معارض است داور و قاضی نیست و بر گراف از شناخت و ارزیابی دم می‌زند. آیا

این نکته که شاعر و نویسنده هم هر وقت چیزی جز تحسین و آفرین بشنود از منتقد به جان می رنجد و با او به ستیز و پرخاش برمی خیزد نیز عامل دیگر در ایجاد ناامنی در محیط نقد و شناخت نیست؟

در تاریخ هم، البته نیل به شناخت درست و داوری بیشایبه آسان نیست. خاصه که عدم دسترسی به مآخذ کافی یا فقدان دقت و حوصله در نقد و کارگیری آنها هم درینجا مایه افزونی دشواری است. با اینهمه موبخ محتاط که بیش از حد زودباور یا «ناپذیر» نباشد می تواند خود را از خطاهای احتراز پذیر دور نگهدارد و با اجتناب از داوری های پیش پرداخته و اندیشه های از پیش پذیرفته، دنیای گذشته را از روی اسناد موجود بازسازی کند و ترتب معلول و علت، و ارتباط حال و گذشته را در توالی زنجیره رویدادها دنبال و توجیه کند.

پیداست که اینگونه تاریخ با فلسفه تفاوت و فاصله ندارد چنانکه در واقع مثل فلسفه و هم مثل نقد مجاهده یی بیطرفانه است برای نیل به شناخت، و در حد طاقت بشری. ازینجاست که نقد ادبی در ذهن من از تاریخ و فلسفه تفکیک ناپذیر می شود و به هم می پیوندد و شاید پیوند این سه مقوله در آنچه من گه گاه درین زمینه ها پرداخته ام خود از انعکاس همین برداشت و سابقه یی که در گذشته حیات فکرم دارد ناشی باشد هرچند آنچه ضرورت این شیوه را درین کارها توجیه می کند به مباحث وابسته به روش شناخت، ارتباط دارد و اینجا مجال طرح آن مباحث نیست.

می دانم که این طرح محو و رنگ باخته تصویری را که «دوست» از من می طلبد چنانکه باید ارانه نمی کند، اما آخر چه طور می توانم درین اندک فرصت که تا نوروز باقی است در یک دورنمای قلم انداز تمام سایه روشن های خط سینریک عمر شصت ساله را که شاهد آنهمه دگرگونی های دور و دراز بوده است به آسانی نقش بزنم؟ شاید اگر این روزها کاری که از سالها پیش در باب مثنوی در طهران آغاز کردم چنین تمام اوقاتم را مستغرق نمی داشت این تصویر رنگین تر، گویاتر و جاندارتر می شد اما باز چه تفاوت داشت؟ در آن صورت نیز حسب حال عمر شصت ساله دانشجویی سالخورده بود که نمی توانست چیزی بیش از همین نقش برآب باشد.

بعد از پنجاه و چهار سال که همچنان در دهلیز مدرسه ییهوده به دنبال آن موسیقی گرم ازیاد رفته مرغان گرفتار می گردم، این خرسندی را دارم که می توانم در آنچه کرده ام و آنچه گفته ام، در آنچه خوانده ام و در آنچه نوشته ام رذ پای تمام این عمر شصت ساله را نشان

جویم. حساب تمام لحظه و دقیقه های آن را با دل آسانی و خرسندی برشمرم و از آنچه گفته ام و کرده ام یا خوانده ام و نوشته ام خود را هرگز پشیمان و ناخرسند نیابم.

تا اینجا شصت منزل ازین راه دراز دیر یاز زندگی را در سختی و آسانی طی کرده ام و نمی دانم چند منزل دیگر باقی است، اما می دانم که هر جا این سیر و پویه ام قطع شود کسانی که من از طریق بحث و درس و تعلیم و تصنیف در وجود آنها «ضرب» شده ام چیزی از اندیشه، از احساس، و از آرمان مرا نیز همراه خود به نسلهای آینده و دنیایی که سال به سال همراه نوروز ولادت می یابد و تجدید می شود و پیش می رود خواهند برد و به هر تقدیر، روزی که هیچ نشانی از سیمای روح و جسم من پیش نظرها نیست باز چیزی از احساس و اندیشه ام اینجا و آنجا باقی است.

ممکن است دنیا به این پرتوقعی و ساده اندیشی من بخندد، اما اگر همین اندازه امید را هم از خود دریغ کنم چه طور می توانم درین سرزمین دور افتاده محروم از آفتاب، این غربت مضاعف را تحمل نمایم و در روزهایی که موبک نوروز در می رسد خود را به هر نحوی ممکن است با دنیایی که نوروز هم در آن غریبه وار قدم می گذارد پیوند بزنم.

باری نوروز پیر هم اکنون دارد به اینجا هم می آید و من که می دانم دیگر جز سالهایی معدود با او فرصت دید و بازدید ندارم، با آنکه خود در مدتی که از عمر آشنایی ما می گذرد یک دو روز از او پیرترم در او باز به چشم حرمت می نگرم. دیدار با او، همواره و هر بار، این اندیشه را به من القاء می کند که گویی هستی بی کرائه یی که همه چیز ازوست و همه چیز هم اوست در آستانه ظهور وی، مثل آنچه در آغاز بی آغاز عالم در تصور آدمی می گنجد، دیگر بار در همه چیز تجلی می کند، بر همه چیز می گذرد و از همه چیز خود را نشان می دهد، چنانکه گویی هر بار از سرنو فتنه حیات را که تجلی اوست از سر در همه چیز می دمد و همه چیز را در «سرمدیت ایزدی» خویش فرو می گیرد.

و بدینگونه هر بار که نوروز از راه می رسد، احساس می کنم که من نیز با «سرمدیت» آن در دنیایی که ممکن است بهترین دنیای ممکن هم نباشد و در عین حال بهترین بودنش هم غیر ممکن نیست، تولدی دوباره پیدا می کنم و خود را برای مرور بر گذشته یی که نوروز بارها آن را پس پشت گذاشته است و رد پای خود را در چین پیشانی من نقش کرده است، آماده می یابم و هم اکنون نیز که توالی شصت نوروز را دارم پشت سر می گذارم، به رغم محنتها و مصایبی که یاد آنها در غربت بیشتر از هرجا و به هنگام تجدید سال بیشتر از هر

وقت بردل سنگینی می‌کند، همچنان مثل نوروز پیر وجودم را در گذرگاه این نفخه ایزدی تسلیم
جاذبه حیات سرمدی می‌یابم و دل پیرم را بعد از گذشت سالهای دور جوانی هنوز از وسوسه
عشق خالی نمی‌بینم. این عشقی است که جان مرا با هرچه زیباست و هرچه انسانی است
پیوند می‌دهد و بقای آن بعد از فنای من نیز همچنان ممکن است، غیر ممکن نیست.

پاریس — ۲۹ اسفند ۱۳۶۱

حافظ و قلم صنع

— نامه‌یی در باب یک بیت حافظ:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
ای راحت روح و قوت جانم... در باره این شعر خواجه نظر مخلص را پرسیده‌یی:
در یک کلام، به طور بی نظیری عمیق، مرموز و معما گونه است اما در عین حال چقدر
جسارت آمیز و ازین بالا تر چقدر زیباست! این زیبایی نیز همان «آنی» سحر آسایی است که
در کلام حافظ تقریباً همه جا هست اما اینجا به نحو دیگر بر تار وجود انسان چنگ می‌زند.
به طوری که می‌بینی در اینجا خواجه رندان در طی یک بیت واحد هم فضای خانقاه صوفی
را که عشق و شور و تسلیم و رضا بر آن حاکم است با نام «پیر» در خاطر مجسم می‌کند، هم
قیل و قال سردی را که در زیر سقف و رواق مدرسه در بانگ لم ولا نسلم بیحاصلان طنین
دارد در تعبیر «خطا» و «قلم» در ذهن تجسم می‌بخشد و، هم در عین حال تسامح انسانی
نادر اما جسارت آمیزی را که در ورای این هر دو فضای متضاد، ساحت روحانی خاص خود
را دارد در ضمن آن «آفرین» رندانه که خطا و خطا پوش هر دو را در دایره شمول می‌گیرد به
خاطر می‌نشانند.

این جمع طرفه بین دنیای خانقاه و دنیای مدرسه البته هنرست — آفرینشی هنرمندانه
و حاکی از فسحت بیهانندی در فضای تخیل شاعر ماست. اما آن تسامح انسانی هم که هیچ
کس در خانقاه و مدرسه پروای آن را ندارد اینجا در شعر خواجه با چنان حشمت و وقاری
سرزده و نابیوسان در این «جمع» وارد می‌شود که بی اختیار انسان را از خانقاه و مدرسه
بیرون می‌کشد، مفتون و مسحور خود می‌سازد و حالتی از آن اعجاب و تحسین را که در برخورد
ناگهانی با امر زیبا و متعالی به انسان دست می‌دهد، در وی به وجود می‌آورد. گویی

خواننده از اینکه خود را غافلگیر می‌یابد و در یک لمحّه، قبل از آنکه مجال تأمل در آنچه با آن مواجه گشته است پیدا کند، تخطئه را در لفافهٔ تحسین و انکار را در نقش قبول جلوه‌گر می‌بیند احساس لذت می‌کند. شاعر با چه تردستی زیرکانه‌یی قول «پیر» را با لحنی که حرمت مریدانه در سراسر آن موج می‌زند نقل می‌کند و باز با چه طرز مؤدبانه‌یی آن را در فاصله‌یی مساوی بین تحسین و تخطئه قرار می‌دهد.

چیزی که اینجا زیبایی معهود بیان شاعر را به طور خارق‌العاده‌یی خیره‌کننده و برتر از حدّ انتظار می‌نماید ایهام‌بیمانندی است که در مضمون اندیشه و تقریر آن جلوه دارد اما آخر کجاست که حافظ با این گونه ایهام‌ها که خاص اوست تحسین مخاطب را به حیرت و اعجاب منجر نمی‌سازد و حرارت مشتعل سوزانی را که در فکر خویش دارد به روشنایی چشم‌نوازی تبدیل نمی‌کند؟ این ایهام‌نادر، پیچیدگی و تودرتویی جالبی به طرز تعبیرگوینده می‌بخشد و سبب می‌شود که شعر از منظرهای مختلف معنی‌های متفاوت را القاء کند و در مسأله‌یی که از دیرباز گبر و ترسا و کافرو مؤمن را به خود مشغول داشته است، با هر مشربی به نوعی خاص و در حدی دیگر توافق‌گونه‌یی نشان دهد. فی‌المثل، هم به نحوی که قبل و قال زاهد مشرّع را تحریک نکند قابل تفسیر می‌نماید، هم به گونه‌یی که تردید متفکر آزاداندیش را توجیه کند در حیطة تبیین می‌آید و هم، به شکلی که تلقی عارف موحد را منعکس سازد صغّه تاویل می‌پذیرد و با آنکه در سرّ سویدای گوینده این هر سه شیوه به یک‌سان منظور نیست، طالب علمی که امروز خود را درین شعر، طی یک بیت با رمز و معمای عظیم و جسورانه روبرو می‌یابد البته بدون خوض درین هر سه طرز تلقی نمی‌تواند از احتمال نفوذ در دنیای فکر گوینده اطمینان کامل حاصل کند.

مضمون البته متضمن طرح مجدد و جسارت‌آمیزی از یک مسأله کهنه و تقریباً بی‌جواب فلسفی است که طی قرن‌ها از عهد افلاطون تا زمان ما مکرّر فهم و ادراک نسل‌های انسانی را به چالش گرفته است و با این حال در پاسخ تازه‌یی که شاعر در هیئت یک معما به آن عرضه می‌کند طرز بیان وی از مخاطب طلب می‌کند تا احتمال دست‌یابی به مراد گوینده را از یک نظرگاه واحد مایهٔ اعتماد تام نیابد و معانی توجیهی دیگر را نیز در باب آن محتمل بشمرد و پیداست که این طرز تقریر نادر و جالب به گوینده هم فرصت داده است تا در پناه لطف ایهام، سرّ مقصود خود را برای آنکس که وی خوش ندارد سرزده در خلوت اندیشه او راه یابد. دسترس‌ناپذیر نگه‌دارد و بدینسان از زحمت غوغای عوام و رؤسای آنها نیز

تا حد ممکن در آمان بماند.

باری چون ظاهر معنی قول شاعر قبل از آنکه مخاطب فرصت تأمل در تقریر معماگونه آن را بیابد، امریست که قبولش برای آنها که عادت به تدقیق در طرق بیان ندارند ناممکن می‌نماید شارحان در توجیه آن اهتمام کرده‌اند و جای آن نیز هست. اینجا وقتی از قول «پیر» صدور هرگونه خطایی از قلم صنع نفی می‌شود چنان می‌نماید که گویی آن تحسین و آفرین هم که بر نظر پاک خطاپوش پیرنثار می‌شود از آن باب باشد که وی با اظهار قول به خطاناپذیر بودن قلم صنع در واقع قول آن کس را رد می‌کند که قلم صنع را معروض خطا یافته باشد اما «پیرما» که قول او را با این بیان خویش «تصحیح» می‌کند دیگر به تخطئه او نمی‌پردازد و آنگونه که رسم و شیمه اهل مدرسه است او را به خاطر این قول منکرش به خطایی که در حدّ قول کفر محسوبست منسوب نمی‌دارد و برضه او جار و جنجال راه نمی‌اندازد و گویی همین خطاپوشی او در حق مدعی است که شاعر آن را درخور آفرین می‌یابد. بدینگونه بیان شاعر متضمن ایجاز حذف در حدّ بلاغت است و با توجه به این طرز بیان می‌توان هم گوینده را از اتهام قولی منکر که نزد ظاهرینان با کفر چندان فاصله‌یی نیز ندارد تبرئه کرد و هم اوج بلاغت او را در حدّ لطیفه ایجازی تا این حدّ باریک و لطیف قابل ملاحظه نشان داد. البته این احتمال که با تقریری متفاوت در سخن بعضی شارحان قدیم هم هست به کلی ناموجه نیست اما به نحو اطمینان بخشی هم قانع کننده به نظر نمی‌آید و به هر صورت که تقریر شود خود نوعی خطاپوشی است و شاید تأمل بیشتر در کلام شاعر تمسک بدان را در تفسیر شعر چندان متضمن ضرورت نشان ندهد.

این تأمل بیشتر در کلام شاعر را بدون شک باید از غور در مفهوم قلم صنع آغاز کرد. تا آنجا که از طرز استعمال خواجه درین بیت و هم از تداول لفظ در اصطلاح عصر شاعر برمی‌آید، قلم صنع را ظاهراً باید تعبیری تلقی کرد از آنچه «واسطه» فیضان و تقرر صور علمیه حق برلوح هستی و صفحه دفاتر استعدادات محسوبست. صنع هم البته عبارت از کل ماکان و مایکون است که قلم مشیت بر آن رفته است و آنچه در قرآن کریم (۳/۶۷) خلق- الرحمن خوانده شده است و «تفاوت» که عبارت از عدم تناسب باشد (کشاف ۵/۴۷۴) و همچنین «فطور» که عبارت از وهن و خلل باشد (مجمع البیان ۵/۳۲۳) از آن نفی گشته است نیز تعبیری از آن است. در واقع با نفی «تفاوت» و «فطور» از تمام آنچه خلق حق و صنع اوست هرگونه شبهه خطا و خبط و اشتباه و انحراف که مؤدی به احتمال وقوع این گونه

امور در خلقت کاینات باشد مرفوع خواهد بود چرا که این توهّم مستلزم نفی حکمت و قدرت از ذات حق می‌شود و خود البته قول خطاست.

اما نفی خطا از قلم صنع — که نفی فطور و تفاوت در تمام آنچه خلق رحمن محسوبست باشد — بالضرورة متضمن نفی شر و نقص از صنع و خلق وی نیست چون این شر و نقص که وجودش لازمه امکانی بودن و معلولیت عالم است اگر منبعث از قصد و عمد و اراده و مشیت حق و به عنوان جزء مکمل تناسب و عدم فطور در عالم تلقی شود دیگر لازمه آن، قول به خطایی که بر قلم صنع رفته باشد نیست و اثبات آن هم از مقوله اغلوطه منکران قدرت و حکمت صانع محسوب نمی‌شود تا سعی در تنزیه و تبرئه قایل آن الزام پیدا کند و شعر حافظ را که به صراحت هم متضمن قول بدان نیست به تأویل و توجیه مبنی بر فرض ایجاز قول، بدانگونه که پیش ازین بدان اشارت رفت، محتاج نماید.

بدینگونه هر چند اسناد خطا بر قلم صنع متضمن قول به وقوع خبط و انحراف در جریان آن و یا عجزش از اصابت بدانچه موضوع اراده صاحب قلم باشد می‌گردد و لاجرم نفی قدرت و حکمت تام و مطلق را از ذات حق الزام می‌کند اما قبول وجود نقص و شر در عالم که خطا هم — در غیر مفهوم خطای صادر از قلم صنع — نیز در شمول آنست بالضرورة متضمن اسناد وقوع خطا بر قلم صنع نیست و این تصور احتمال آن را که این شر و نقص نه از مقوله خبط و خطا بلکه عین عمد و اصابت و اراده بوده باشد، نفی نمی‌کند درین صورت اگر در جزئیات احوال عالم اموری هست که انسان بر حسب مصلحت و در میزان مقدرت خویش آن را شر و نقص می‌یابد بسا که در میزان مصلحت کل عالم آن را مبنی بر سر پنهان حکمت الهی و ناشی از عنایت وی برای ابقاء عالم و حفظ تناسب آن باید تلقی کرد و در عین آنکه آنچه انسان آن را نقص و شر می‌خواند و برای خود مانع تحقق مقصود می‌پندارد همواره مبنی بر شناخت و تمیز واقعی خیر و شر در نزد انسان نیست وقوع و وجود آن گونه عیوب و شرور در جزئیات به آن معنی نیست که بر قلم صنع خطایی واقع شده باشد بلکه این احتمال هم باقی است که وجود آن امور برای تناسب و کمال عالم و اینکه تفاوت و فطور در آن راه نیابد ضرورت دارد و در واقع آن امور بر وفق مشیت و اراده حکیم جریان دارد و در عالم وجود و نظام صنع ضرورت قطعی هم دارد و وجود آنها را نباید از مقوله نقص و خطای مربوط به خلق و صنع تلقی کرد و نفی احتمال وقوع خطا را در آنها از مقوله خطاپوشی پنداشت. درین صورت نقص و خطایی که در لوح هستی هست از خطای قلم ناشی نیست

جزو لوازم کمال ممکن است که برای عالم به تصور در می آید و بدون آن عالم به هر تقدیر چنانکه باید باشد نیست پس در عالم حاضر، هر چه هست لازمه کمال آنست و اگر نقشی که قلم صنع بر لوح هستی رقم زده است متضمن نقص و شر و زشتی است آن نقش را نه از عجز و سهولت بلکه از عین مشیت و ارادت مبنی بر حکمت رقم زده است و خواسته است تا با آن خطاها که در صنع او ظاهرست صنع را متناسب و بی فطور و عاری از تفاوت و در واقع آنچنانکه باید باشد بسازد. این قولی است که در شعر خواجه «پیرما» در آن باب تأکید می کند و با این تأکید از خطایی که در نقش صنع هست و جز لازمه کمال آن نیست چشم می پوشد و آن را در قبال عظمت تناسب و کمال و اتقان عالم صنع به کلی نادیده می گیرد و بدینسان با نفی خطا از قلم صنع در مورد خطایی که نبودنش ممکن بود در عالم صنع خطایی بزرگتر را سبب گردد خطاپوشی می کند و این طرز نگارش که او در مورد عالم صنع دارد نظر پاک او را خطاپوش و در عین حال شایسته آفرین می سازد. در اینجا قول «پیر» تقریر دیگرست از آنچه شاعر در جای دیگر دیوان خویش در آن باره تصریح می کند که:

نیست درد ابره یک نقطه خلاف از کم و بیش که من این مسأله بیچون و چرا می بینم

باری با آنکه «پیرما» این دعوی را که بر قلم صنع خطا رفته باشد نفی می کند نفی او وجود نقص و شری را که در صنع هست و ناشی از خطای قلم هم نیست شامل نمی شود. اما این نقص و شر لازمه فقر و احتیاج ناشی از حیثیت امکانی عالم است و دنیایی که تمام کاینات آن محدود و مشروط به هستی امکانی است خالی بودنش از فقر و نقص که لازم ماهیت آن است در تصور نمی آید و سلب این حیثیت از ممکنات عالم مثل آنست که فی المثل بخواهند مثلث وجود داشته باشد اما سه زاویه نداشته باشد و این البته ممکن نیست. ازین قرار با اعلام این نکته که خطا بر قلم صنع نرفت گویی «پیرما» نقص و شر و خطایی را که به هر حال در صنع هست به ضرورت ناشی از حیثیت امکانی عالم صنع منسوب داشت و بدینگونه خطایی را که اجتناب ناپذیر و غیر قابل انکار بود در ذیل حکمت و مشیت الهی خطاپوشی نمود و این خطاپوشی بیش از آن پاکدلانه و در عین حال زیرکانه بود که تحسین و آفرین «مرید» را موجب نشده باشد.

در واقع نقص و شری که در جزئیات امور عالم هست چنان مریی و مشهودست که انکار آن جز اغلوطة سوفسطایی نیست و هر چند در عالم صنع نسبت شر به خیر البته قلیل

است اما به هر حال وجود آن را در جزئیات احوال عالم نمی‌توان نادیده گرفت. این جزئیات نیز چنان است که انسان نمی‌تواند از وجود آنها احساس ناخرسندی ننماید و اینجاست که مرید خطاپوشی «پیر» را فوق طاقّت خویش می‌یابد، فریاد ناخرسندی سر می‌دهد و آرزوی دنیایی بهتر را که ازین گونه نقص‌ها و شرها خالی باشد در فریاد خویش منعکس می‌کند.

از جمله، وقتی بانگ بر می‌دارد که: چرخ برهم زنم ارغیر مرادم گردد، فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم، عالمی از نو بایست ساخت و ز نو آدمی، پیداست که هندسهٔ حاکم بر بنای دنیا را خالی از نقص و شر نمی‌یابد و برای دنیا هندسه‌یی دیگر را در مدّ نظر دارد. در حقیقت نمی‌تواند تمام این ناروایی‌ها را که در جزئیات کار عالم هست نادیده بگیرد و در آن به چشم خطاپوشی که فقط تسامح انسانی یک پیر عارف و تجربه‌دیده از آن بهره دارد بنگرد. ازین رو، شاید وقتی از موضع فلسفی به مسأله می‌نگرد و دیدگاه کلامی و عرفانی را که در آنها شر جزو لازم خیرست، و جز خیر که جمال حق است هیچ چیزی در عالم نیست رها می‌کند دیگر قول پیر را درخور تأیید نمی‌یابد و بی آنکه به حرمت پیر تجاوز روا دارد، بر شر و نقصی که در عالم هست عصیان می‌کند و ناخرسندی خود را از آنچه هست در حیرت و شکایت و اعتراض خویش منعکس می‌سازد.

اما پیر که در جزئیات امور عالم متوقف نمی‌ماند و در سیر دیالکتیک فکری خویش به ورای جزئیات نفوذ می‌نماید این حیرت و خشم و اعتراض هذیان‌آمیز مرید را هم جایز نمی‌داند و با توجه به آنکه در کلّ این عالم محسوس ما میزان شر نسبت به خیر بسیار اندک و جزئی است پیش خود می‌اندیشد که خود این دنیای خاک هم نسبت به عالم افلاک چیزی جزئی و اندک است و چون به تعبیر متألهان (شرح حکمة الاشراق / ۵۲۴) حتی عالم افلاک را در قیاس با عالم عقول حقیر می‌بیند و عالم عقول را هم نسبت به عالم بی‌منتهای ربوبیت ناچیز می‌یابد لاجرم شر و نقص واقع در جزئیات این عالم را هر قدر هم کثیر و چشمگیر به نظر آید درخور توجه نمی‌بیند و وقتی با این نظر به شرور عالم می‌نگرد خود را به خطاپوشی ملزم می‌یابد و این خطاپوشی هم که جز نظر پاک و والای یک عارف راستین بدان دسترس ندارد برای مرید بی‌ظرفیت و عاری از حوصله او مایهٔ خشم است لیکن درخور تحسین هم هست.

به علاوه لحظه‌هایی هست که از نظرگاه عارف کامل آنچه ماسوی نام دارد وجود

واقعی ندارد و جز نیست هست نما نیست. وقتی هم هست که آن را جلوه جمال حق یا مرآت ظهور وی می یابد و درین احوال هم چشم باطن او به جمال حق ناظرست و اگر به آینه می نگرد نیز آینه را نمی بیند به ظهوری که در آن هست نظر دارد و درین موارد اگر نقص و شری را که در آینه هست نمی بیند البته معذورست. پس وقتی عارف عالم صنع را خالی از شر و نقص و خطا می خواند همواره از توجه به خیری که در آن غالب است ناشی نیست در بعضی موارد از آن روست که آن را جلوه وجه حق می یابد و این جلوه است که وی را در مشاهده آن مستغرق خیر و جمال می نماید:

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوش آراست
وقتی هم درین طرز تلقی ماسوی را مرآت جمال حق تلقی می کند، دیگر به خود مرآت و زنگ و کدورت آن که همین نقص و شر امکانی آن است توجه نمی کند چرا که این توجه خود حاکی از زیغ و طغیان بصر و نشان غیرنگری و غیبت از حق است و چون عارف نظر به نور وجود دارد و به ظلمت تعین که نقص و شر لازمه آن است ناظر نیست این حیثیات امکانی را نمی بیند و اگر از وی در باب آنها پرسند وجود آنها را تأیید نمی کند و این طرز تلقی او نزد مرید که هنوز در مراتب تلون سیر دارد خالی از غرابت نیست و از جانب «پیر» آگاه نوعی خطاپوشی به نظر می آید و اگر وی انکار و استغراب خود را درین باب با لحن رندانه در پرده تحسین و آفرین بپوشد. المته نباید موجب تعجب گردد.

به هر حال از تأمل در «خطاپوشی» پیر برمی آید که دنیای ما، در شکل موجود خویش آکنده از شر و نقص هست اما این شر و نقص بیشتر در جزئیات و در آنچه به افراد مصالح آنها تعلق دارد نمودارست کل عالم دارای تناسب و نظام است و اگر انسان عالم را به عنوان کل در نظر آرد و جزئیات و موارد شخصی و فردی را نادیده گیرد شر و نقصی که در عالم به نظر می آید محو می شود و نقشی که در لوح صنع تصویر کل عالم را ارائه می کند از اتهام وقوع در خطا مصون می ماند و چنانکه از کریمه و مازی فی خلق الرحمن من تفاوت (۳/۶۷) برمی آید تفاوت و خلل در آن به نظر نمی آید و وهن و فطور هم در آن نیست.

ازین ها گذشته در تمیز خیر و شر هم اگر هرگونه فکر تشبیه و تجسیم (Anthropomorphism) از حاضر انسان زدوده گردد شاید این نتیجه مقبول آید که آنچه برای انسان شر و خطا محسوبست بالضرورة در عالم ربوبی شر و خطا نیست و فعل حق را نمی توان با مقیاس اغراض انسانی ارزیابی کرد و با این شیوه تلقی، انسان خیر و شری را که

در عالم مشاهده می‌نماید امری که دستاویز نفی قدرت و حکمت الهی تواند شد نمی‌بیند و در مرتبه تنزیه مطلق — که هرگونه تشبیه و تمام لوازم آن را نفی می‌کند — مقیاس خود را برای ارزیابی فعل حق کنار می‌گذارد و قلم صنع را مافوق قلمرو مصالح و علایق انسانی می‌باید و ترقع آن را از اسناد نقش شر و خطا امری وجدانی و تردن‌ناپذیر تلقی می‌کند و اینجاست که طرز تلقی پیر، درخور تحسین می‌نماید و آفرین شاعر در آن باب جنبه طنز و تهکم ندارد.

به علاوه در نظر عارف که غایت سیر موجودات را تحقق خیر می‌داند شرور جزئی که در عالم هست وسایل و اسبابی تلقی می‌شود که این تحقق را ممکن می‌سازد. درین صورت شر البته اصالت ندارد، آنچه اصالت دارد خیرست لیکن اگر وجود شرمادی و شخصی را که در عالم هست با این قول بتوان توجیه کرد آیا شر اخلاقی را هم می‌توان به همین عنوان وسیله‌یی برای تحقق خیر اعلیٰ تلقی نمود؟ تازه با این توجیه مسأله آزادی اراده و مسؤولیت اعمال را نمی‌توان حل کرد و وقتی عالم اسباب آکنده از شر و خطای مادی و اخلاقی باشد چطور می‌توان انسان را که در رفیع آن قدرت و اختیاری ندارد به خاطر گناه و فساد که بر دست او می‌رود مواخذ و معاقب شناخت؟

اگر عارف در استغراق خویش ماسوی را نفی می‌کند و مثل آنچه از بابا فرج تبریزی در جواب امام ابومنصور حنفه نقل است و تفصیل آن را چندی پیش در ضمن گفتاری تحت عنوان ادبیات عرفانی (نه شرقی نه غربی / ۲۴۵) ذکر کرده‌ام عدم تفتن خود را به وجود شر و خطای آن از عدم التفاتش به ماسوی نشان می‌دهد البته در عالم خود معذورست اما ماسویی هم که او به آن نظر نمی‌اندازد اگر بدان نظر اندازد آینه جمال مطلوب اوست و چون بر صورت حق آفریده شده است نمی‌تواند مظهر رمز جمال محسوب نشود. با این حال، عدم شهود ماسوی اگر برای غیر عارف عاقل ممکن باشد لازمه اش رهایی از عقل است و این حال مجذوبان و عقلاء مجانین است و با اینهمه حتی در بین این مجذوبان هم این حال غیبت از ماسوی که از بابا فرج نقل است جز به ندرت مشهود نیست و آنچه فی‌المثل عطار از اقوال این شوریدگان نقل می‌کند از رؤیت این شرور و از اعتراض به آنچه در ماسوی حاکم است حاکی است.

از جمله داستان آن مرد دیوانه که می‌گفت خدایا من ازین خلقت کردن و حیات دادن و میرانیدن که کار تست دلم گرفت آیا تو ازین کار سیر نمی‌شوی؟ یک نمونه ازین گونه اعتراضات دوستانه این اولیاء مرفوع القلم بر احوال حاکم در عالم ماسوی است.

قصه آن شوریده حال فقیر هم که در مشاهده ثروت و جلال رشک انگیز عمید نشابور بغضش ترکیب و اعتراض خود را بر آنچه خداوند قسمت خلق کرده است با گستاخی جالبی بر زبان آورد نمونه دیگرست و نظایر این اقوال مخصوصاً در مصیبت نامه عطار، مقاله بیست و هفتم، با لطف خاص به بیان می آید و در مثنوی هم پاره‌یی ازین گونه اعتراضات در زبان موسی پیغمبر به بیان می آید و در آنجا نیز موسی مثل همین شوریده حالان عطار در کارگاه آب و گل نقش کز مژ می بیند و اعتراض خود را برای آنکه زیاده موجب اعتراض نشود از مقوله اعتراض ملایک نشان می دهد که در باب فایده خلق انسان بر زبان آنها رفت — اتجعل فیها من یفسد فیها وسفک الدماء (۲/۳۰)؟ و هر چند سؤال موسی چنانکه محققان خاطر نشان کرده اند مبنی بر شبهه نیست و هدف آن تنبیه مخالف و توجیه وجود امور است که در ظاهر شر و عبث به نظر می رسد و در واقع ناظر به خیر و حکمت است باری مجرد نقل آن از زبان پیغامبری اولوالعزم نشان می دهد که وجود نقص و شر در عالم بیش از آنست که بتوان آن را پرده پوشی کرد.

حقیقت آنست که زندگی انسان را در سراسر تاریخ عالم می توان مجاهده‌یی مستمر برای غلبه بر این شرور و رهایی از تبعات آنها تلقی کرد. همچنین آنچه امروز درد جهانی (= Weltschmerz) می خوانند و سودایی است که بیشتر در آستانه احساس رشد و تمیز جوانان را دچار شکنجه‌یی از نوع وسواس ماخلولیا می دارد جز از شعور به این شرور و آلام مادی و اخلاقی که در عالم هست ناشی نیست. اینکه دایم آرزویی در وجود انسان چنگ می اندازد و این تمنا را در روی برمی انگیزد که کاش بتواند دنیا را در عالم رؤیا با آنچه در خاطر وی خیر و کمال و مصلحت محسوبست هماهنگ سازد نشان احساس این نقص و شر و خطاست. تصویر انواع ناکجا آباد هم که در ماخلولیای شورشگر و در رؤیای فیلسوف تا حدی به یک گونه انعکاس می یابد نیز از همین شعور مبهم یا روشنی که اینها به نقص و شر حاکم در عالم دارند ناشی می شود. تمسک به نذر و دعا در نزد مؤمن متمدن و توسل به سحر و طلسم در نزد مشرک بدوی نیز هر دو کاشف از تجربه باطنی ایشان در باب وجود شر و نقصی است که در جهان هست و رهایی از آن هم در اعتقاد آنها به کلی ناممکن نیست.

حتی در مذاهب و ادیان غیر توحیدی و بعضی تعالیم فلسفی قدما هم وجود شر و نقص در عالم امری مسلم تلقی شده است و سعی ارباب این مذاهب مصروف توجیه وجود یا تعلیم طریقه رهایی از آنست. از جمله در آیین اهل شرک که غنالم عرصه تذازع الاله

متعددست چنانکه در اشارت کریمه لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدنا (۲۳/۲۱) برمی آید وجود شر و نقص و فساد و خطا در عالم اجتناب ناپذیر و لازمه تنازع آله می نماید و عجب نیست که برای ایمنی ازین شرور تمسک به سحر و جادو و تقدیم ذبایح ضرورت بیابد. در دیانات ثنوی هم وجود شر به قدری محقق است که اسناد آن به خالق خیر در حکم نفی حکمت او تلقی می شود و بحث جالبی که از جمله در رساله پهلوی شکند گمانیک و چار درین باب هست تعلیم قوم را ناشی از اندیشه یی سخته نشان می دهد و اساس آن تعلیم براساس اعتراضی سنجیده بر نظر مخالف آن قابل توجیه قلمداد می کند و اینکه در رساله توحید مفضل جعفری (طبع نجف ۱۳۶۲ ق / ۹۰-۸۹) هم قول به وجود خطا در خلق و به اسناد چهل در حق خالق به «مانی مخذول» منسوب شده است ناظر به خالق شرورست که ثنویه وی را اهریمن می خوانده اند و البته مبدا خیر در شمول این اسناد نیست.

در فلسفه رواقی و در آیین برهما هم سعی بر آن می شود تا شر را به حدّاقلّ ممکن تقلیل دهند یا وجود آن را توهم بینگارند چنانکه متفکران نصاری غرب نیز همانند غزالی و شیخ شبستری در نزد ما، در اقوالی نظیر تحقیق لایب نیست در تئودیه و الکساندر پوپ در تحقیق راجع به انسان می کوشند تا وجود شر و نقص را که به هیچ وجه نفی و انکار آن ممکن نیست از طریق تقریر و اثبات اتقان صنع و اینکه این عالم بهترین عوالم ممکن است توجیه نمایند و اینهمه خود، وجود نقص و شر را در جمیع عالم امری و رای تردید نشان می دهد و اکثر مکتب های فلسفی عصر ما هم درین باره همین نظر را دارند. از تعلیم بعضی فلاسفه امروز هم که وجود را نه در مفهوم کون (= Existenz) بلکه در مفهوم صیورورت (= Werden) تلقی می نمایند می توان استنباط کرد که درین صورت عالم ما هنوز نسخه کامل و نهایی عالمی که قلم صنع رقم زده است نیست و خطایی که در اجزاء و صورتهای آن هست در مراتب صیورورت سیر می کند و تصحیح آن هم البته در حیطه امکان است. چنانکه هیچ کس نمی داند آنچه در تجربه شخصی و محدود وی نقش خطا به نظر می آید در طی صیورورت استکمالی عالم خود نقش کمالی نباشد.



می ترسم بحثی طولانی در اقوال و آراء مختلف در باب شر و نقص عالم که طرح دیالکتیک مسأله تقریر اقوال متضاد را درین باره الزام می کرد تا حدی ما را از خوض مجدد و مکرر در بیت مورد نظر بازدارد ازین رو به اجمال می گرایم. به علاوه گمان دارم بازگشت به

سخن شاعر فرصتی خواهد بود تا قسمتی از آنچه را درین باب ناگفته ماند بتوان به اجمال تقریر کرد و حتی در صورت لزوم تکرار و تأکید نمود. در واقع گفته «پیرما» درینجا تقریری مجمل و شاعرانه از قول کسانی است که این عالم را بهترین عوالم ممکن تلقی می‌کنند و از آن جمله قول نظامی گنجوی در لیلی و مجنون و کلام شیخ شبستری در گلشن راز و منظومه سعادت‌نامه، سابقه این طرز تفکر را در ادب و عرفان ما نشان می‌دهد:

در عالم عالم آفریدن به زین نتوان رقم کشیدن . . . نظامی
از حکیم ای عزیز بد ناید آنچه او کرد آن چنان باید سعادت‌نامه
بدان خالق تعالی خالق اوست ز نیکو هرچه صادر گشت نیکوست . . . گلشن راز
غزالی هم در کیمیای سعادت و احیاء علوم الدین و همچنین در رساله الاملاء علی مشکلات-
الاحیاء هرگونه شبهه‌یی را درین باب، بر وفق شیوه استدلال خویش دفع
می‌نماید و شیخ شبستری هم در مرآة المحققین، این نظریه را در تقریر
موجز خویش تا حدی برهانی می‌کند.

با این حال، نفی خطا از قلم صنع که مضمون قول «پیرما» ست نفی خطا از لوح
صنع را الزام نمی‌کند و چون وجود نقص و شر لازمه نظم و کمال عالم است اگر وجود آن به
مشیت و اراده صاحب قلم که صانع عالم است منسوب آید به هر حال تخطئه قول پیر لازم
نمی‌آید و نفی وجود شر و خطا هم ضرورت پیدا نمی‌کند. واقع آنست که وجود نقص و شر
نزد مؤمن عارف لازمه نظم و کمال آن نیز هست چرا که تا وقتی تشتت و کثرت که شر و
نقص صورتی از آن است در کار نباشد نظم و اتساق که وحدت و کمال تعبیری از آنست
تحقق نمی‌یابد. به علاوه ضرورت وجود نقص و شر در عالم که تحسین مریدانه شاعر در
خطابوشی پیر وجود آن را تلویحاً مسلم نشان می‌دهد از آنجاست که فقدان نقص در عالم
مستلزم کمال تام آن تواند شد و چون وجودی که از هر حیث واجد کمال باشد جز
ذات واجب نیست پس دنیایی که از شر و نقص خالی تصور شود نمی‌تواند
تحقق داشته باشد.

این توجیهات تا آنجا که ناظر به بیت خواجه است وی را از اتهام قولی منکر که
مظنه خطاست تنزیه می‌کند و یک رساله معروف ملا جلال دوانی نیز که در شرح این کلام
خواجه تصنیف شده است درین باب متضمن راه‌گشایی‌هاست و خواندنش را به آن عزیز
توصیه می‌کنم. معهذا منشأ شر و اسباب وجود آن با این توجیهات به نحوی که مایه تسکین

خاطر و اقناع اندیشه باشد البته تبیین نمی پذیرد. حقیقت آنست که درین مسأله، هرچند دعوی امثال رازی و پیربل که نزد آنها این عالم بدترین عوالم ممکن است خود از جهت برهانی قابل اثبات نیست قول امثال لایب نیس و غزالی هم که این عالم را بهترین عوالم ممکن خوانده اند برای کسانی که به الهیات ادیان توحیدی مقید نباشند مستند برهانی اقناع انگیز ندارد.

شر و نقص موجود در عالم هم آن اندازه است که اگر عقل حکیم به هر جهت باشد از اظهار اعتراض برآن سکوت نماید قلب شاعر نمی تواند بروجود آن اعتراض نکند. از جمله این نکته که در اکثر ادوار عالم، خردمند عادل برکنار می ماند و نادان ظالم به قدرت می رسد در نظر بسیاری از مردم، در اثبات این معنی که احوال عالم بر منهج عدل جریان ندارد کافی می نماید و درین باب کدام قرن و عصری هست که نظیر این شکایت ها را در زبان شاعران خویش منعکس نیابد:

آسمان کشتی ارباب هنر می شکند	تکیه آن به که برین بحر معلق نکنیم
فلک به مردم نادان دهد زمام مراد	تواهل دانش و فضلی همین گناهت بس
سبب مپرس که چرخ از چه سفله پرورشد	که کام بخشی اورا بهانه بی سببی است
کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه	و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذی ترک الاوهام حائرة	وصیر العالم النحریر زندیقاً ابن الراوندی
بارتفاع الزمان ترتفع الا	نذال فیه حتی یعمّ البلاء
و کذا السماء راکد فاذا	حرک ثارت من قعره الاقضاء. یحیی بن سعید

به علاوه ورای این بیدادی ها که شاید فقدان تربیت و تهذیب، و ضعف وجدان انسانی هم کمتر از ضرورت تنازع برای بقا در ایجاد آن مؤثر و مقصر نباشد انواع آلام و شرور اخلاقی و مادی از فقر و جهل و قحطی و بیماری و تبعیض و تجاوز در عالم هست و اینهمه نیز اگر هم درین بیت خواجه مورد نظر نیست باری بر وجدان انسانی او البته سنگینی می کند و نه آیا ابوالعلاء المعری هم که از جهات فکری با خواجه شیراز پاره یی پیوندها دارد بارها از وجود این گونه شرور شکایت می کند؟ بدبینی او که در لحن صدای خیمام هم گه گاه طنزین می اندازد، مثل شکایت رندانه حافظ چیزی از طنز نومیدانه ولتر را هم منعکس می کند.

به هر تقدیر شعر حافظ با این صورت معماگونه یی که دارد اگر از تمام توجیهات خردپسندانه اش تجرید شود و فقط مفهوم ظاهر آن در نظر آید جز اعتراض جسورانه یی بروجود

همین گونه شر و نقص ها که در عالم هست نیست و با این طرز تلقی از آن، می توان پنداشت که ولتر هم اگر به مضمون همین یک بیت دست یافته بود دیگر شاید قصه کاندید خود را نمی نوشت و پانگلوس حکیم مسخره خود را با تمام صحنه های شوخ و مضحکی که وی را در طی آن به شدت دست انداخته است جواب می کرد و همین اشارت موجز و معماگونه را در تقریر مراد خویش کافی می یافت. اما جای شکرست که این مضمون خاص بیان حافظ ماند و کاندید ولتر هم به وجود آمد. اگر تا کنون این قصه را خوانده یی حتماً بخوان و مکرر بخوان تا غور مشاجره وی را با لایب نیستس دریابی. اگر آن را خوانده یی لابد توجه کرده یی که «پیر» حافظ هم در مقام قیاس — و در تفسیر عاری از عرفان و الهیات بیت مانحن فیه — تا حدی همان پانگلوس ولترست فقط حافظ که در مقابل «پیر» نقش مرید و شاگرد این «استاد ماوراء الطبیعه» ولتری را دارد دیگر همان کاندید نیست تجسم چون و چرای منکرانه خود ولترست و به هر حال اگر یک تفسیر ساده و عاری از توجیهات کلامی و عرفانی براین بیت خواجه شیراز بتوان تقریر کرد همین کاندید ولترست.

می پندارم هرگاه آنگونه که برخی محققان گفته اند شر جزیی در عالم اسباب و وسیله یی برای نیل به خیر کلی باشد خطاپوشی پیر و ساده اندیشی پانگلوس هم شری جزیی است که در تخطئه رندانه حافظ و ظرافت بیان ولتر به خیر کلی منتهی می شود و بالاخره فرصتی به وجود می آورد تا صدای خنده گرم طنزآمیز رند شیراز در زیر سقف لرزانی که شاعر جسورانه آهنگ شکافتنش را دارد با طنین خنده سرد موزیانه فیلسوف سرنی (= ولتر) به هم پیوند و خوش باوران و ساده دلان را که می پندارند این بهترین عالم ممکن به هر حال به ایجادش هم می ارزیده است دچار تأمل و انفعال سازد.

به هر حال هرچند در تبیین مراد شاید درینجا سخن به تکرار مقال کشد باک ندارم و بار دیگر در پایان این رقیمه از باب تلخیص و تأکید در بیان ذکر این معنی را لازم می دانم که وجود شر و نقص در عالم مشهودست و جای انکار ندارد اما جمع بین آن با حکمت بالغه الهی شاید به تعبیر خواجه، همان معمائی باشد — که تحقیقش فسون است و فسانه. و از همین جاست که در حلّ مسأله نظرها پراز تضاد و اختلاف می نماید و آنچه را عقل حکیم تصدیق می کند ذوق سلیم در تأیید آن شتابی ندارد.

باری مسأله از دوشق خالی نیست آنچه کلک صنع در کارگاه هست، رقم زده است یا مطلقاً کامل و به کلی از هر نقص و شری که این نقش شگرف را در مظنه اشتمال خطا

قرار می‌تواند داد، خالی، است یا نیست اگر خالی نیست نفی آن نوعی خطاپوشی است. اما اگر از آن عاری است و باز این رقم صنع، خود وجودی کامل و مستقل و ماسوای نگارنده صاحب قلم محسوبست پس دو وجود کامل در میان خواهد بود که کامل بودن هریک مقتضی یا مستلزم نفی وجود آن دیگرست — تا چه رسد به کمال آن. چون اگر با وجود یک کامل، کامل دیگر هم وجود داشته باشد کامل اول متناهی و محدود خواهد بود و در آنصورت از هر جهت کامل نتواند بود. به علاوه هیچ یک از دو کامل، بر فرض وجود، نمی‌تواند صنع باشد از آنکه صنع بودن — یعنی مصنوع بودن — هم نقضی است و با وجود این نقص البته تحقق کمال و حتی تصور آن برای این وجود دیگر ممکن نیست و فرض وجود صنعتی کامل و عاری از نقص اقتضایش آنست که نقش با نقاش نیرو کند و از همه حیث با او برابر باشد.

از اینجا برمی‌آید که آنچه کلک صنع بر لوحه هستی می‌نگارد نباید به کلی کامل و عاری از هرگونه نقص باشد و البته نقشی که متضمن عیب و شر و نقص می‌نماید اگر به سهوی که بر قلم نقاش رفته باشد منسوب گردد، شاید بیشتر عاقلانه به نظر آید تا اینکه ناشی از عدم مهارت نقاش و وجود عجز و ضعف و فطور و فتور در کار وی تصور شود و هر چند سهو هم نوعی خطاست اما نقاش صنع چنان نیست که تصور سهو هم در کار او قابل تصور باشد و اینجاست که معما عقل را دچار حیرت می‌سازد چرا که نقاش اگر کامل و ماهر و مختار و حکیم است نه سهو می‌کند و نه در کار وی عجز و ضعف ظاهر می‌شود پس این شر و نقضی که در کار وی — در صنع وی — هست باید نه از مقوله سهو بلکه از مقوله عمد باشد و واقع آنست که نقص واقعی در نقش عالم آنجاست که این نقش از هر نقضی خالی باشد چون درین صورت دیگر نه نقش خواهد بود نه عالم عین نقاش و عین صانع خواهد بود. شرط آنکه نقش عالم و صنع قلم باشد آنست که با اشتغال بر نقص، با وجودی که وی صنع آنست معادل و به کلی قابل التباس نباشد. لاجرم نقش عیب و نقص دارد اما عیب و نقص آن خطا نیست عبادست و لازمه تعین آنست. عالی‌ترین بنایی را هم که می‌شود تصور کرد اگر طرح آن مزبله را هم که لازمه سکونت در آنست شامل نباشد رفعت و اتقان و عظمت بنا وجود نقضی را که در آن هست نفی نمی‌کند پس وجود شر و نقص در عالم مبنی بر حکمت است ناشی از جهل و عجز یا خطا و سهو نیست.

پس اینکه پیر عیب و شری را که در عالم هست می‌بیند و احتمال اسناد آن را به خطای صنع نفی می‌کند از آن روست که می‌داند این خطایی است که عین صواب است و

بدون آن نقشی که قلم صنع بر صحیفه هستی می نگارد کامل نیست ازین رو تردید ندارد که بر قلم صنع هرگز خطایی نمی رود و آنچه شرو و نقص و عیب در آن هست عین صواب است و از صانعی که خیر محض است هرچه صادر شود البته خیرست و لازمه خیر بودنش هم آنست که در آن خطایی قابل تصور نباشد.

بدینگونه، شاعر که در دل نسبت به آنچه تعلیم پیر و حاصل قول اوست جای تردید و شبهه نمی یابد وقتی خود را در مرتبه مرید — که لابد با خبر نبود ز راه و رسم منزل ها — می گذارد و نقص و عیب و شری را که در عالم هست قابل اغماض تلقی نمی کند پیر را، لامحاله بزوجه طیب و ظرافت ناشی از دهشت و حیرت خویش، خطاپوش می خواهد و در واقع چون قول پیر را درین باب که قلم صنع از خطا عاریست مایه دفع توهم خود در باب نقص و خطای واقع در نقش صنع می بیند این تقریر وی را که حکیمانه و در عین حال آکنده از دقت و زیرکی است درخور تحسین و آفرین می یابد و اینکه او را به خطاپوشی منسوب می دارد هم از باب ظرافت شاعرانه است که می خواهد به وسیله آن با مخاطب خویش هم، که مثل خود او با دیده مریدی بی خبر از راه و رسم منزل ها به عالم می نگرد به کلی قطع تفاهم نکنند و در حالی که در مقابل استدلال پیر سر تسلیم فرود می آورد نقد ظریفانه — اما مبینی بر نگرش مریدانه — خود را هم بر زبان براند و بدینسان خود و مخاطب خود را از اینکه ناچار مقهور برهان مرشد انعطاف ناپذیر شده اند به همین اندازه ظرافت و طنز عصیان آمیز و رندانه که نوعی دهن کجی به یک واقعیت تلخ و مقهورکننده است دل خوش سازد.

پس اینکه حکما گفته اند هیچ چیز از آنچه هست بدیع تر در امکان نیست و این دنیا بهترین دنیای ممکن است برخلاف آنچه ظرفاء نقادی امثال ولتر پنداشته اند متضمن قول به نفی شر و نقص در عالم نیست فقط تقریر این نکته است که دنیای عاری از نقص و شر امکانش متصور نیست و در تبیین همین معنی است که غزالی می گوید امکان دنیایی بهتر ازین اگر وجود دارد و صانع مختار عالم آن را نمی داند پس علم وی محدودست و وی حکیم علی الاطلاق نیست و اگر بر امکان آن واقف و عالم است اما آن را بهتر از آنچه هست به وجود نمی آورد یا بر عمل قادر نیست یا در افاضه جود ضنت دارد و این چنین قولی هم متضمن اسناد بخل و ضنت و عجز و ضعف به حکیم قادریست که البته روا نیست.

.. به علاوه آنکس که انواع شر و نقص و خطایی را که در عالم هست به دیده تحقیق

می‌نگرد هرگز نمی‌تواند خود را ازین اندیشه باز دارد که آنچه از یک نظرگاه شرّ و نقص و عیب است از نظرگاه دیگر شاید غیر از خیر و حسن و کمال نیست. حتی مرگ که عام خلق آن را عظیم‌ترین شرّ و بدترین نقص عالم می‌شمرند وقتی آن را از نظرگاه کلی‌تر، و نه از محدوده ملاحظات فردی و جزئی، بنگرند آن را متضمن خیر کثیر هم می‌یابند. ازینجاست که قول غزالی در آنکه نظام عالم اشرف نظامات ممکنه است، نزد شیخ محیی‌الدین عربی هم در فتوحات مکیه مورد تأیید واقع می‌شود و به هر حال نه احتمال آنکه این شرّ و نقص در نظام عالم از روی خطا و بدون آنکه متضمن مصلحت کلّ نظام باشد روی داده است معقول است نه امکان آنکه وجود شرّ و نقص و خطا را که در جزئیات احوال عالم مشهودست بتوان انکار کرد هست. ازین رو پیر بی آنکه نقص و شرّ عالم را صریحاً انکار کند آن را از اینکه خطای صادر از قلم صنع باشد برکنار می‌شمرد و دنیا را با مجموع شرّ و عیب و نقصی که در آن هست متضمن اشرف نظامات می‌خواند و در واقع عیوب و نقایص آن را از مقوله عمد — نه از مقوله خطا — نشان می‌دهد.

با اینهمه هر چند برهانی که قول پیر مبتنی بر آنست عقل را به تسلیم وامی‌دارد، تجربه فردی انسان از آلام و شرور عالم طوری نیست که دل وی را هم به قبول آنچه عقل جز تصدیق آن چاره‌یی ندارد وادار نماید و اینجاست که شاعر به حکم عواطف انسانی به اعتراض خاموش بر لب نیامده‌یی که در نهانگاه دل دارد مجال بروز می‌دهد و با ظرافت زیرکانه اما عاری از اقتضای عقل و برهان و با لحنی که از ناخرسندی قلبی و در عین حال از دهشت و حیرت عقل حاکی است قول پیر را تسلیتی زیرکانه — اما نه قانع کننده و نه مایه اطمینان قلب — می‌یابد و او را فقط به خاطر این قدرت استدلالش که چیزی از آن را هم در متن شعر بر زبان نمی‌آورد اما مخاطب را هم مثل خود بر جزئیات آن واقف فرض می‌کند، تحسین می‌نماید و زندانه در باب وی می‌گوید که — آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد!

فرزند روح و جانم، این بحث سر دراز دارد و درین اشتیاق نامه کوتاه نمی‌گنجد. سالها پیش نیز پاره‌یی ازین مباحث را در زمینه اقوال حکما در حاشیه مشاجرات لایب نیست و پیر بل طرح کرده‌ام که لابد دیده‌یی و آن را اکنون در مجموعه یادداشت‌ها و اندیشه‌ها چاپ اول (۱۲۸-۱۱۸) هم بتوان یافت. درینجا اگر با وجود توجیهاات گونه‌گون حکمی و عرفانی که در آغاز این نامه به بیان آمد در پایان سخن تقریری هم از برداشت ساده‌یی خالی از آن گونه توجیهاات عرضه کردم از آن روست که گمان دارم بررسی جامع در چنین مسأله‌یی نمی‌تواند

نظرگاه‌هایی را هم که تفوه به آنها چندان معقول و مقرون به مصلحت به نظر نمی‌آید نادیده بگیرد و به هر حال در تقریر آنچه در ایضاح و تفسیر این بیت به نظر آمد سعی من در تبیین کلام برحسب احتمالات گونه‌گون بوده و من درین باب آنچه را در حوصله ضرورت و امکان یافتم در این اشارت کوتاه با نهایت اخلاص نوشتم — توهم زروی کرامت چنان بخوان که تودانی.

استنبول — آبان‌ماه ۱۳۵۶

هجرت

بر تخت نشسته بودم آینه بی درپیش من بداشتند
ابراهیم ادهم: تذکره الاولیاء

۱

شب از نیمه می‌گذشت و شهزاده بلخ هنوز خواب به چشمش راه نیافته بود. دیدار این ژنده پوش مهیب و وحشی گونه که گستاخ وار به درون قصر او آمده بود و بانگ حاجب و دورباش نگهبان او را از ورود به تالار بار مانع نیامده بود خاطرش را آشفته می‌داشت. تاجدار جوان تا نیمه شب در بستر ناز شاهانه ازین دنده به آن دنده غلتیده بود و به آنچه پیرمرد ژنده پوش در طی گفت و شنود خویش با وی در میان نهاده بود می‌اندیشید.

تالار آینه که فرمانروای جوان در آنجا بر تخت خواب عاج مرصع، در میان ملافه های حریر و بالش های پُر خفته بود در عطری ملایم غوطه می‌خورد و در و دیوار آراسته آن، نقش معابد باستانی هند را که یادگارهایشان در تمام قصر همه جا به چشم می‌خورد، در نهانگاه ضمیر شاهزاده عرب دلخواه و خوشایند می‌کرد.

در بیرون قصر، شهر در گرداب فقر و اضطراب دست و پا می‌زد. آنچه جلال و ثروت قصر شاهزاده را به وجود می‌آورد در خارج از قصر فقر و محنت بی پایان را به اهل شهر هدیه می‌کرد. اما شاهزاده که محبوب اهل شهر بود هرگز نتوانسته بود چیزی از محنت و اضطراب آنان را تجربه کند. با این حال، همین یک شب بیخوابی به او امکان داده بود تا چیزی از شکایت هرگز برب نیامده این پرستندگان خود را لمحّه یی چند از خاطر بگذراند و محنت و رنج آنها را در سیمای ژنده پوش پیر معاینه کند.

ژنده پوش پیر حالتی رمیده و دیوانه وار داشت که شاهزاده از تماشای آن، جا خورده بود. یاهای برهنه اش آلوده به خاک و لجن بود. از ساق های مجروحش خون بیرون می‌زد.

چهره‌ی غمگین، و موهایی آشفته و غبارآلود داشت. صورت پیراستخوانی و اندام درشت ناهنجار او تمام ظرافت و پاکیزگی قصر شاهزاده را از نظر می‌انداخت. کوله‌بار چرک گردآلوده‌ی که همراه داشت نشان می‌داد که از راه دوری می‌رسید و به جایی دورتر آهنگ داشت. حضور سرزده‌ او به نظر شاهزاده حتی هوای قصر را هم آلوده بود.

پیرمرد توانسته بود بی آنکه گیرودار حاجب و دربان را مانع بیابد به بارگاه فرمانروای بلخ وارد شود. چقدر گستاخ، چقدر بی‌اعتنا، و چقدر با هیبت! اگر تمام ژنده‌پوشان شهر این‌طور سرزده و بی‌تشویش به درگاه او می‌آمدند و با این شیوه‌ی زبان‌آوری از وی می‌خواستند تا آنچه را به آنها تعلق دارد به خودشان بازگرداند برای شاهزاده چه چیز باقی می‌ماند؟ بی‌تردید نه خزانه‌ی دیگر برایش می‌ماند نه انباری. نه آیا خزانه‌ او، انبار او، و هرچه از پدرانش به او رسیده بود، به همین ژنده‌پوشان تعلق داشت که جز غارتزدگی و محنت نصیبی آنها هیچ چیز انبار و خزانه‌ی شاهزاده را نمی‌انباشت و باغ و سرای او را غرق در ثروت و جلال نمی‌کرد؟ گدای گستاخ که بی‌اذن حاجب و دربان به قصر شاهزاده آمده بود در جواب سؤال وی که پرسیده بود اینجا چه کار دارد، گفته بود آمده است تا شب را در زیر سقف این کاروانسرا به روز آورد. کاروانسرا! این اسمی بود که ژنده‌پوش بر روی قصر باستانی رفیع و باشکوه شاهزاده گذاشته بود. قصری که طی عمر چندین نسل به شاهزاده و پدرانش تعلق داشت و قدرت و جبروت چندین پادشاه فاتح، که همه از خاندان شاهزاده بودند، آنجا را به روزگاران، در ثروت و جلال فرو برده بود.

شاهزاده تمام شب را به این کلمه اندیشیده بود. به یاد می‌آورد که وقتی به پیرمرد گفته بود اینجا قصر پادشاه شهرست، کاروانسرا نیست هیچ دگرگونی در حال ژنده‌پوش روی نداده بود. نه تعجب کرده بود و نه جرئت خود را از دست داده بود. حتی با بی‌اعتنایی شاهزاده را با خود به گفت و شنود واداشته بود:

— قصر پادشاه؟ بسیار خوب. اما پیش از آنکه تو، شاهزاده عزیز، اینجا بر تخت بنشینی این خانه به چه کسی تعلق داشت؟

— به پدرم. قبل از من اینجا پدرم بر تخت می‌نشست.

— و قبل از او مال چه کسی بود؟

— مال پدر بزرگم. پیش از پدرم پدر بزرگم فرمانروای بلخ بود.

— بسیار خوب، اما قبل از او مال چه کسی بود؟

— معلوم است. پدر بزرگ هم آن را از پدرش به ارث برده بود.

— درست است. اما اگر جای او خالی نمی ماند آیا پدر بزرگ می توانست صاحب

این خانه شود؟

— به هر حال وقتی او رفت پدر بزرگ خود را مالک این قصر یافت.

— و اگر پدر بزرگ هم نرفته بود، البته اینجا به پدرت نمی رسید.

— راست است. پدر بزرگ تخت و قصرش را برای پدرم گذاشت. پدرم هم آن را

برای من گذاشت.

— بسیار خوب، شاهزاده عزیز. اما آیا کاروانسرا هم جز جایی که هر کسی یک

چند در آنجا سر می کند و با عزیمت او جایی برای ورود دیگران به آنجا بازمی شود، چیز

دیگری است؟

تمام شب این گفت و شنود در خاطر شاهزاده در جریان بود و فرمانروای جوان

تعجب داشت چطور حاضر شده بود با یک ژنده پوش بی سرو پا این طور بی تکلف و این طور

عاری از قید گفت و شنود کند. از حالت ضعف و تسلیم بی سابقه ای که درین باره در مقابل

ژنده پوش نشان داده بود خود را به شدت ملامت می کرد. از اینکه حتی حضور ژنده پوش را

تحمل کرده بود از خود خشمگین و ناخرسند بود. در حیرت بود که ژنده پوش از کجا به خود

این اندازه جرئت داده بود که با شاهزاده و فرمانروای شهر این طور بی محابا گفت و شنود کند.

از اینکه در مقابل ژنده پوش خود را از اوج کبرایی که شایسته مرتبه فرمانروایی است فرود

آورده بود در عجب بود. اما یادش می آمد که نگاه مرد چنان در اعماق قلب وی نفوذ می کرد

که مقاومت در مقابل آن برایش غیر ممکن بود. می اندیشید که در آن چند لحظه انگار خود را

در زیر نگاه خدا یافته بود و تمام جلال و جبروت وی در پرتو سوزان آن ذوب شده بود.

بیخوابی شاهزاده را به ترک بستر واداشت. برخاست و شمع های کافوری معطر را

که در جای جای تالار گذاشته بودند روشن کرد. شمع ها شکل نخل های بلند تناور داشت و

آنها را بر قدر قامت نخل های واقعی از موم و عنبر و مشک و کافور ساخته بودند. انعکاس نور

آنها هم دیوارهای آینه ای تالار را در درون شعله ای طرفه غوطه می داد. شاهزاده عصای مرصع

خود را که جز به هنگام بارعام آن را به دست نمی گرفت برداشت و با حال اندیشه در طول

تالار آینه به قدم زدن پرداخت. آنچه مرد ژنده پوش به او گفته بود خاطرش را رها نمی کرد و

خارخار آن خواب را از چشم وی ربوده بود. فرمانروای جوان که با آن جبه زربفت لعل فام در پرتو شمع ها و تاب انعکاس آینه ها در تالار قدم می زد به شعله یی متحرک می مانست که از آتش درون می سوخت و گویی اندک اندک در میان نور و آتش خود تمام می شد. با چشم خیره اما خسته، نگاه خود را از تابش آینه های دیوار برمی گرفت و گویی با وحشت و اضطراب به تیرگی ها و آشفته گی های ورطه یی که در ضمیر وی دهان گشاده بود می نگریست.



ناگهان صدای گریه کودکی شیرخواره یی از اطاق مجاور برخاست و چشم وحشت زده او را از تماشای تیرگی های درون به روشنی های بیرون انداخت. کودک از صدای پای بی آرام او، و از روشنایی خیره کننده یی که از تالار آینه به درون اطاق مجاور رخنه می کرد بیدار شده بود. شاهزاده لبخند زد و با حیرت و شگفتی به تصویر خود که در آینه دیوار مقابل در حرکت بود خیره شد. خودش بود، تنها خودش و هیچ کس دیگر در آنجا وجود نداشت. اما تصویر هایش در آینه های دیوار بی شمار بود و تا چشم کار می کرد دنباله داشت. یک صورت در جلوه های بی شمار! به نظرش آمد که در انعکاس آنها تصویر تمام کسانی هم که پیش از او درین قصر شاهانه آمده بودند و رفته بودند دیده می شد. تصویر پدرانش که گذشته آنها اکنون قصر و تالار آینه را در خاطر شاهزاده یادآور کاروانسرا می کرد از ورای تصویر خود او در درون آینه ها سر برمی آورد. گویی تصویرها در ورای تصویر او جان می گیرند، در بی نهایت ها راه می پویند و ناپدید می شوند. خودش را در دنبال این تصویرها در حرکت می دید و کودک شیرخواره اش را که در اطاق مجاور گریه می کرد نیز در دنبال خود در خط سیر یک کاروان بی وقفه در حرکت می یافت.

از دور آواز رهگذری دوره گرد سکوت شب را می شکافت، هوای تالار گرم و روشن بود، و چیزی از گرما و روشنایی روز در آن موج می زد. با اینهمه شب پایان نمی یافت. شاهزاده در جستجوی پایان آن گوش به صدای مؤذن داشت. ناگهان صدایی شیرین و نوازشگر، که برای شاهزاده، بیش از صدای مؤذن یادآور طلوع صبح بود، از بالای سرش در گوش او طنین انداخت:

— خرم باش، شاهزاده. صبح قشنگی است!

و شاهزاده به صدای طوطی سبزقبای خود که از روشنی غیرعادی شمع های تالار

پنداشته بود باید صبح دمیده باشد، جواب داد:

— نه طوطی جان. دیگر نمی توان خرم بود. تا صبح هم هنوز خیلی وقت باقی است.

— خرم باش شاهزاده. صبح قشنگی است!

— نه طوطی جان. دیگر نمی توان خرم بود. در کاروانسرای خرابه چطور می توان خرم

بود؟

— صبح به خیر شاهزاده. دنیا مال تست.

و شاهزاده این بار به صدای طوطی زرد قبا جواب داد:

— نه طوطی جان. هنوز صبح نیست. دنیا هم مال دیگرانست!

— صبح به خیر شاهزاده. دنیا مال تست.

— نه طوطی جان. کاروانسرا مال هیچ کس نیست و تا صبح هم هنوز خیلی وقت

باقی است.

— خرم باش شاهزاده. صبح قشنگی است.

— صبح به خیر شاهزاده. دنیا مال تست.

— خرم باش شاهزاده. ~

— صبح به خیر شاهزاده. ~

و تکرار این تملقها که ملازمان شاهزاده به این دو طوطی تلقین کرده بودند و فرمانروای جوان در طی سالها هر روز صبح آن را ازین دو پرنده محبوس اما بی خیال شنیده بود درین لحظه های آشفته حالی و ناخرسندی او را به شدت آزار می داد و از کوره به در می برد. عصایش را به درزد و غلام حاجب که لباس حریر سفید و گرز نقره یی در دست داشت در آستانه در کرشن کرد:

— این طوطی ها را بیرون ببر! هیچ کس هم تا دمیدن آفتاب اینجا نیاید.

— حتی ملکه، قربان!

— حتی ملکه!

و شاهزاده دوباره در طول تالار آینه به قدم زدن پرداخت.



هجوم اندیشه ها همچنان خاطر شاهزاده را آشفته می داشت. اندیشه ها برایش دغدغه انگیز بود: اگر او هم مثل آن پیر ژنده پوش حاجب و دربان و قصر و بستان نداشت

حالا فارغ از هرانديشه‌ی می‌توانست خود را به لذت خواب تسلیم کند. اما این اندیشه که او مالک قصری باشکوه و قلمروی شاهانه است خواب را از چشمش ربوده بود. فرمانروایی برایش مایهٔ ملال به نظر می‌آمد. می‌اندیشید که قدرت فرمانروایی وجدان انسانی را در وجود او خرد می‌کند. احساس می‌کرد که همین خشم و ناخرسندی او از گفت و شنود خویش با ژنده‌پوش جز از غرور فرمانروایی ناشی نیست.

اینکه گدای ژنده‌پوش به حریم حرمت او تجاوز کرده بود و آزاد و بی‌محابا با او به گفت و شنود پرداخته بود برایش قابل تحمل نبود و با این حال حس می‌کرد که آنچه او گفته بود پرده‌های پندار را از پیش چشم وی برگرفته بود. خود را با پیرمرد مقایسه می‌کرد و به رغم برتری‌های ظاهری خویش او را در حقیقت از خود برتر احساس می‌کرد. می‌اندیشید که هرکس همه چیز دارد، البته همه چیزش در معرض خطرست اما آنکه هیچ چیز ندارد دیگر کدام خطر هست که تهدیدش کند؟ گویی آن کس که هیچ چیز ندارد همه چیز مال اوست اما آنکس که همه چیز از آن اوست در واقع هیچ چیز از آن او نیست. این تناقض دردناک، دلش را در هم فشرده. فرمانروایی برایش ملال‌انگیز و تا حدی بی‌معنی به نظر می‌آمد. می‌پنداشت آداب و تشریفات دربار، برای او مجال آن را که به خود بیندیشد و خود را در میان آن همه بیهودگی بازباید باقی نمی‌گذارد و عمرش را به بیهودگی باد می‌دهد.

زندگی خود را با زندگی ژنده‌پوش مقایسه می‌کرد و خود را از آسودگی و آزادی او بی‌بهره می‌یافت. زندگی او درین قصر و در سراسر ملک بلخ زندگی یک زندانی بود. هر روز هفته می‌بایست همان کاری را انجام دهد که درباریان و ملازمانش ترتیب آن را از پیش داده بودند و او خود تا لحظهٔ اقدام چنانکه باید از آن خبری نداشت. روزی که باید سرداران را به حضور پذیرد، روزی که باید به مظلومهٔ شکایتگران گوش دهد، روزی که باید گنهکاران را به مجازات رساند، روزی که باید آهنگ شکار کند و روزی که باید به آنچه سمع و نشاط نام دارد پردازد همه از پیش برایش تعیین می‌شد و همه چیز در دوروبر او چنان بود که گویی اگر او بخواهد چیزی را پس و پیش کند، تمام دنیا زیر و رو می‌شود. هیچ کاری ازین جمله برایش موافق میل نبود.

خود را آلت بی‌اراده‌ی می‌یافت که هر روز و هر ساعت می‌بایست آنچه را دیگران مصلحت حال او می‌دانند و باز چنانکه آنها توقع دارند انجام دهد. فردا شاید روزی است که باید گنهکاران را سیاست کند اما او جز آنکه حکم قاضی را که حکم خودش

نیست اجرا کند چه می‌تواند کرد؟ پس فردا ممکن است او را به شکار برند یا سران لشکر را که کاری جز آهنگ غزو و کسب غنیمت ندارند به حضورش بیاورند. کدام یک ازین کارها با میل نهانی او توافق دارد؟ شکار! اما آنچه خود او را به حفظ حیاتش علاقمند می‌دارد چطور به او اجازه می‌دهد تا به خاطر سرگرمی خویش به حیات جاندار دیگر تجاوز کند. غزو و جهاد سرداران! این هم جز یک اسم مقدس برای یک هدف نامقدس چیزی نیست. کدام فضیلت انسانی در وجود این غازیان هست که برتری آنها را بر کسانی که عرضه تیغ آنها می‌شوند مسلم دارد؟

همین قصر رفیع وی را که پیرژنده پوش کاروانسرا خوانند، چهار پنج نسل پیش پدران وی از دست کفار هندو گرفته‌اند و اکنون بعد از مرور چندین نسل از فرمانروایان جدید هنوز در تمام بلخ و اطراف جز کسانی که با پدران او به این سرزمین آمده‌اند هیچ کس نیست که حسرت روزگاران گذشته خاطرش را برنیزگیزد و او را به آرزوی بازگشت به آن ایام واندارد. وقتی قصر و خزانه خود وی و باغ و خانه امیرانش از آلات و ظروف سیمینه و زرینه عهد باستانی آکنده است و تمام حیات آنها در اسباب تجمل و لذات مرده ریگ دوران شرک غرقه است چه کسی قبول می‌کند که هجوم اجداد اینها به این سرزمین و قتل و کشتاری که از صاحبان قدیم این ملک و دیار کرده‌اند محرک دیگری و رای کسب غنیمت و حرص مال داشته است؟ یا چه کسی تصدیق نمی‌کند که امروز تمام ناسزاهایی که اولاد فاتحان از راه رسیده نثار آن کفار از ملک رانده می‌کنند به همان اندازه سزای اجداد خود ایشان نیست و با این حال طرفه آنست که باز سرداران همچنان لشکر گرد می‌آورند و به بهانه غزو و جهاد عزیمت غارت و تسخیر سرزمین‌های کفار سند و بامیان را در خاطر می‌پرورند.

این اندیشه‌ها خاطر شاهزاده را برمی‌آشفته. می‌کوشید خود را آرام کند اما خشم و تأثر و ناخوسندی که در درونش می‌جوشید وی را از آرامش دور می‌داشت. بیهوده انتظار صبح را می‌کشید. شب همچنان یک لخت سر جای خود ایستاده بود و از صبح نشانی دیده نمی‌شد. فرمانروای جوان حتی قدرت و فرمانروایی خود را هم عاریه و بی‌ثبات می‌یافت. احساس آنکه این امارت نیز جز اسارت در قید کام و مراد دوستان و ملازمانش چیزی نیست به شدت آزارش می‌داد. تصور اینکه او و پدرانیش نیز در همان کاروانسرای که کافران هند آن را ترک کرده‌اند به سر برده‌اند و خود بیش از ساکنان پیشین کاروانسرا پاک و ناآلوده

نبوده اند، تمام جلال قصر و تمام قدرت امارت را در نظر او مایهٔ نفرت و وحشت می ساخت. صدای گریهٔ کودک دوباره هوا را شکافت و شاهزاده ازین صدای آشنا یک لحظه احساس آرامش و خرسندی کرد. اما لیخندی که ازین احساس برلبانش شکفت در یک دم پژمرد و تصور آنکه کاروان نورسیده‌یی دارد به کاروانسرا نزدیک می شود خاطرش را دیگر بار آشفته کرد. شب در بیخوابی می گذشت و شاهزاده در اندیشه های خویش مستغرق بود. در خاطر او حلقه های زنجیر خاطره ها به هم می پیوست و هر لحظه اندیشه یی اندیشه دیگر را به دنبال می آورد و شب را در پیش چشم او تیره تر و نومیدتر می ساخت.

چند لحظه به روی ایوان قصر آمد و آسمان سحرگاه را با حیرت و اعجاب نگریست. اندیشید که در بیرون قصر او دنیا وسعتی دارد که تمام قلمرو او در پیش آن جز کج یک زندان تاریک نیست. این اندیشه یی را از آنکه غرور فرمانروایی بر قلمروی چنین محدود او را تا آن اندازه از گفت و شنود با یک ژنده پوش ناخرسند کرده بود تاب شماری داد. به افق های دور نگریست. کرانه های آن از صبح نشان می داد. بالاخره امید رهایی از کابوس اندیشه ها خاطر او را نوازش داد. به تالار آینه بازگشت. خستگی شبانه و آرامش صبحگاهی سرانجام او را دوباره به بستر انداخت و لمحہ یی چند، پلک های خسته اش را گرم کرد.



وقتی صدای کوس و غوغای سپاه بیدارش کرد، آفتاب تازه دمیده بود. روز بار بود و فرمانروای بلخ می بایست گنجهکاران را مجازات کند و سالار غازیان را برای عزیمت به غزو کفار هند دستوری دهد. در قصر و اطراف آن همه جا نظم و جلالی هیبت انگیز و موقر حکمفرما بود. غلامان ترک با لباس های فاخر و سلاح های براق در دو سوی ایوان بارصف کشیده بودند. سپهسالار و حاجب بزرگ با خیل ملازمان و متملقان دربار گرداگرد تالار خاموش و دست بر سینه ایستاده بودند. در میدان جلوی قصر غلغلۀ سرکردگان سپاه زمین را به لرزه در آورده بود. اما شاهزاده ملول و بی حوصله به نظر می رسید. هنوز خارخار اندیشه های شب را در خاطر احساس می کرد. شعر شاعر را که می خواست مثل طوطی های تالار آینه با سخن های مکرر و پوچ خود او را به اوهام فریبندۀ ناشی از غرور فرمانروایی دلخوش دارد، نشنید. دلتک را هم که لطیفه های او دیگر برایش ملال آور به نظر می رسید با بیحوصلگی مرخص کرد.

درین هنگام دسته راهزنان را که قاضی به قتل آنها حکم کرده بود دست بسته به

حضور آوردند. راهزنان! اما شاهزاده جرم و اتهام آنها را باور نداشت. به نظر او اینها ژنده پوشان گرسنه‌یی بودند که بازرگانان شهر و سرکردگان سپاه آنها را غارت کرده بودند و به عصیان واداشته بودند. این یاغی‌های گرسنه جایی در بیابان‌های دور از کاروان بازرگانان چیزی به دريوزه خواسته بودند و آنها که این درخواست را تهدیدی برای امنیت راه تلقی کرده بودند با آنها از در جنگ درآمده بودند. سرانجام هم با مکر و خدعه آنها را به اسارت درآورده بودند. در زد و خوردی که بین آنها روی داده بود چند تن از مزدوران و غلامان کاروان کشته شده بود و قاضی گویی ایشان را فقط بدان سبب که در مقابل بازرگانان مقاومت کرده بودند سزای کشتن یافته بود. حاجب بزرگ هم چنان مصلحت دیده بود که اجراء این حکم با عزیمت غازیان مقارن باشد تا وقتی تختگاه از سپاهیان خالی می‌ماند دزدان اطراف جرئت سرکشی نیابند. به علاوه پنداشته بود که اجراء حکم قاضی عزیمت غازیان را هم توجیه می‌کند و آن رانشانه‌یی از علاقه فوق‌العاده شاهزاده به ترویج شرع جلوه می‌دهد.

لحظه‌یی حساس و قاطع بود. سپهسالار در جلوی شاهزاده منتظر ایستاده بود تا لوایی را که نشانه فرماندهی است از دست وی دریافت کند و سپاه خود را که سرکردگان آن در میدان جلوی قصر گردآمده بودند به غزو دیار کفر حرکت دهد. حاجب بزرگ انتظار داشت فرمانروای جوان با اجراء حکم قاضی خود را در نزد بازرگانان شهر به حفظ امنیت و بسط عدالت علاقمند و پایبند نشان دهد و پشتیبانی آنها را برای تأمین فرمانروایی خویش جلب نماید. اما شاهزاده همچنان ایستاده بود. حالتی متفکر و مردّد داشت. دزدان ژنده پوش که کاروان بازرگانان آنها را به اسارت گرفته بود پیر ژنده پوش را به خاطرش می‌آوردند. می‌اندیشید که اگر این ژنده پوشان گرسنه به وسیله بازرگانان سیر غارت نشده بودند در تمام این خطه نه ژنده پوشی می‌ماند نه گرسنه‌یی. پس قاضی از کجا می‌داند سزای آن کس که او را غارت کرده اند آنست که به خاطر امنیت غارتگران خویش کشته شود! تعجب ازین بود که دست‌های این ژنده پوشان را هم بسته اند، اما دست‌های بازرگانان را باز گذاشته اند. آیا آنها کمتر از راهزنان بیابان به امنیت و عدالت انسانی تجاوز کرده‌اند!

شاهزاده به چهره سپهسالار نگرست که بیتابانه منتظر بود تا با دستوری وی افواج غازیان را برای غزو هند به حرکت درآورد. این اندیشه به خاطرش گذشت که آیا آنچه سپاه وی در شهرهای دور انجام می‌دهد با آنچه رهنزان گرسنه در جاده‌های بیابان انجام می‌دهند

هیچ تفاوت دارد؟ اگر قتل یک تن در کرانه‌های یک بیابان بی فریاد مستوجب مجازات است، آیا قتل هزاران تن مردم بی دفاع یک شهر دورافتاده مستحق جایزه و سپاس خواهد بود! ازین اندیشه چهره شاهزاده درهم کشیده شد. تبسم تیره‌یی لبهایش را گشود و دوباره به هم بست. یک لحظه نگاه وی از چهره سپهسالار به چهره حاجب لغزید. خواست چیزی بر زبان آورد اما ساکت ماند. حالتی غمناک و تفکرآمیز بر پیشانی‌ش سایه انداخت. احساس سرگیجه‌یی ناگهانی او را دچار دل‌آشوبه ساخت. چشمهایش سیاهی رفت. کم مانده بود تعادلش را از دست بدهد و نقش زمین گردد. به زحمت خود را نگهداشت. ایستادن برایش غیرممکن بود. بی آنکه نشانه ضعفی از خود نشان دهد از حاضران روی برگاشت. آرام و با قدم‌های کوتاه و استوار از آنها فاصله گرفت. از ایوان به تالارآینه رفت. بار گسست. دزدان را به اشارت حاجب به زندان بردند و سپهسالار با سرکردگان غازیان به لشکرگاه خارج از شهر بازگشت.



فرمانروای جوان خود را بیمار یافت. سرگیجه آزارش می‌داد و دنیا دور سرش می‌چرخید. احساس دل‌آشوبه می‌کرد. درد شدیدی در تمام اعضایش می‌دوید. انگار ضربه‌یی نامریی ناگهان او را از پا در آورده بود. بی آنکه به اطراف توجه کند یکسره به جانب تختخواب رفت و خود را تسلیم بستر کرد. دستش را روی پیشانی گذاشت و بی اختیار ناله را سرداد. چند لحظه بعد لرزه‌اش گرفت. دندانهایش به هم می‌خورد و سرمایی در تمام بدنش می‌دوید. بیمار به دشواری نفس می‌کشید. ناله‌اش غلام حاجب را با ترس و اضطراب به بالینش کشید. بلافاصله خاتون خبر شد و سراسیمه به بالین شوهر آمد. رنگ بر روی شاهزاده نبود. تمام بدنش به شدت درد می‌کرد. انگار چیزی از درون جان، آن را در زیر فشار خود خرد کرده بود.

طیب آمد و بخور و شربت آورد. کنیزان خاتون با دلواپسی در بالین بیمار به رفت و آمد مشغول شدند. بر پیشانی او صندل مالیدند. پاهایش را با آب گرم و گلاب شستند. گردن و سینه‌اش را با روغن‌های معطر مالش دادند. به بازویش تعویذ و طلسم آویختند. بالای سرش دعا خواندند. با اینهمه تب شدت یافت و هیچ چیز سردرد بیمار را تسکین نداد. چندین روز شاهزاده بیخودوار می‌نالد و در تاب تب می‌سوخت. بالاخره خاتون به نذر و دعا دست زد. برای بهبود شوهر به مسکینان شهر نیازها داد. اضطراب قصر بدینگونه در خارج از

قصر هم رخنه کرد. در مسجدها برای شاهزاده دعا کردند. در اردوی غازیان اسیران کافر را آزاد نمودند. ترس و نومیدی اهل شهر را به شدت نگران حال فرمانروا ساخت.

چه مدت شاهزاده درین بیماری و نالانی به سر برد؟ هرگز چیزی ازین بابت در یادش نماند. هرچه بود طی چند هفته ادامه این بیماری برای اهل بلخ هم مثل اهل قصر مایه دلنگرانی بسیار بود. ژنده پوشان درین هفته ها هر روز به میدان جلوی قصر می آمدند و برای سلامت و بهبود فرمانروا دعا می کردند. شاهزاده هم در تمام این مدت در تب و هذیان به سر می برد. ناله اش با فریاد و وحشت همراه بود. سخنان نامفهوم بر زبان می راند و با اشخاص موهوم حرف می زد. خاتون اشک خود را از وی پنهان می کرد. کنیزکان بالین وی را با چشم های اشک آلود ترک می کردند. شاهزاده در تمام این هفته ها لب به غذا نمی زد. مثل یک تکه سنگ در بستر افتاده بود و حرکت نمی کرد. قدرت حرکت را به کلی از دست داده بود.

با اینهمه درست در همان هنگام که طبیبان به کلی از وی قطع امید کرده بودند، معجزه به وقوع پیوست. تمام شب در ناله و هذیان گذشت و هیچ کس در اطراف بیمار چشم بر هم نهاده. نزدیک صبح صدای ناله قطع شد و بیمار به خواب رفت. اما خاتون با کنیزکان خویش همچنان با نومیدی و دلنگرانی بر بالین وی باقی ماند. صدای نفس شاهزاده اکنون آرام و شمرده می نمود. اما خطوط چهره نا آرام بود و حرکات سرو دهان از هیجانهای که نشانه تقلا و تلاش به نظر می رسید حکایت داشت. صورتش غرق عرق بود.

در روایی که دروای این تقلا و تلاش شاهزاده با آن درگیر بود چیزی که وی را به هیجان آورده بود شبخ ژنده پوش گستاخ بود. پیرمرد این بار به تالار آینه قدم نهاده بود و کنار تخت خواب فرمانروا روی بالین او خم شده بود. نگاه او برای بیمار قابل تحمل نبود و به شدت او را به شورو خشم می آورد. شاهزاده تلاش کرد برخیزد و با عصای مرصع که در کنار تخت خوابش بود او را بیرون براند. چون نتوانست، دوباره روی تخت خواب افتاد. اما پیرمرد دستش را دراز کرد، زیر بازوی شاهزاده را گرفت و او را از جا بلند کرد. وقتی بیمار از جا برخاست ژنده پوش ناپدید شده بود.

بیمار بی حرکت در پایان این هیجان و تلاش از جا برخاسته بود و خاتون و کنیزان که نمی توانستند آنچه را به چشم خود دیدند باور کنند از خوشحالی فریاد کشیدند. شاهزاده حالتی آرام داشت اما حیرت زده و ناباور به نظر می رسید. صورتش در زیر قطره های درشت

عرق طراوت و سلامت خود را بازیافته بود. دوباره بر لبه تختخواب نشست. به خاتون و کنیزان نگرست و خنده‌یی ملایم بر لبهایش نقش بست. دستارچه حریری را که در کنار بالینش بود برداشت و با آن عرقهایش را خشک کرد. بعد، آب خواست.

وقتی کنیزک هیجان‌زده‌یی که دنبال آب رفت با کوزه‌یی سیمین و پرنقش و نگار و کاسه‌یی بلورین و لطیف بازگشت، شاهزاده به او فرصت نداد برای وی از کوزه آب در کاسه بلورین خالی کند. با هول و شتاب کوزه را از دست او دربرود و به سمت دهان برد. اما نگاه رنجیده و ملامت‌آمیزی که در چشم خاتون می‌درخشید یک لحظه او را مردّد کرد. احساس کرد خاتون و کنیزک هول و عجله اعرابی وار او را شایسته شأن فرمانروای پر جلال سرزمین بلخ نیافته‌اند. با این حال به روی خود نیاورد، با نگاه دوستانه‌یی بر روی آنها لبخند زد و بی آنکه دیگر به نگاه خاتون بیندیشد کوزه را به دهان برد. اما فقط چند جرعه از آن نوشید و کوشید به خاطر تشریفات و آداب در مقابل تشنگی سیری‌ناپذیر خود مقاومت کند. بالاخره کوزه را از کنار دهان دور کرد و وقتی کنیزک زانو به زمین زد تا آن را از دست فرمانروا بگیرد، شاهزاده در یک لحظه دهانه کوزه را با فشار انگشتها به هم دوخت، آن را تا کرد و به هم پیچید و سپس کوزه را سرازیر کرد و به دست کنیزک داد و یک قطره از باقی مانده آب کوزه نریخت. غریو شادی و خنده کنیزکان تالار را پر کرد. بیماری چنین طولانی چیزی از نیروی جسمانی فرمانروای جوان نکاسته بود. خنده پیروزمندانه‌یی لبهای شاهزاده را از هم گشود اما شیخ ژنده‌پوش دوباره پیش نظرش آمد و فرمانروا دوباره حالت جدی و موقر گرفت.

برخاست و پنجره‌یی را که به جانب باغچه بازمی‌شد گشود. هوای آزاد را به درون برد و از اینکه در اعضای خود اثری از ضعف و درد بیماری نیافت احساس خرسندی کرد. صدای طوطی‌ها که در مدت بیماریش آنها را به اطاق مجاور برده بودند درین هنگام به او صبح به خیر گفت. شاهزاده به اطاق مجاور رفت. بی آنکه هیچ با طوطی‌ها، آنگونه که صبح‌ها عادت داشت، حرف بزند به قفس آنها نزدیک شد. هر دو را که با خرسندی، تسلیم دستهای قوی و نوازشگر وی شده بودند از آنجا بیرون آورد. نزدیک پنجره آمد و آنها را بیرون از پنجره در جوی‌های آزاد رها کرد.

دوباره در تالار آینه به قدم زدن پرداخت. وقتی مقابل پنجره آمد تا پرواز طوطی‌ها را در اوج هوا تماشا کند انبوه فقیران را در میدان جلوی قصر با حیرت و تعجب در نظر آورد. باز

این ژنده پوشان آمده بودند تا برای سلامت شهزاده دعا کنند. فرمانروای بلخ از میان پنجره دستی برای آنها تکان داد و صدای دعا و هلهله تحسین آنها به آسمان رفت. شاهزاده که همان روز حرکت غازیان را لغو کرد و دزدان دست بسته را هم آزادی بخشید، این فقیران را که برای حالپرسی او به میدان مقابل قصر آمده بودند مشتى ژنده پوش گرسنه یافت که گویی آنها نیز بی آنکه خود بدانند دست بسته به حکم وی محکوم مانده بودند و حکم او آنها را چنین محروم و چنین بی برگ و نوا نگهداشته بود.

به خاطرش گذشت که اگر دست اینها هم بسته نبود که می توانست آنها را این طور ژنده پوش، این طور گرسنه و این طور خاموش و سر به زیر نگهدارد؟ حاجب بزرگ را طلب کرد و چیزی در گوش او زمزمه کرد. چند لحظه بعد درهای قفل خورده انبارها و خزانه های قصر گشوده شد و هرچه در آنها درخور نیاز خلق بود، به شکرانه سلامت شاهزاده بین ژنده پوشان شهر تقسیم گشت. وقتی هرچه مال و غله و فرش و جامه در انبار و خزانه بود به تاراج ژنده پوشان رفت، شاهزاده احساس رضایت کرد. از اینکه دزدان دست بسته را هم که قاضی آنها را به قتل محکوم کرده بود در بین این ژنده پوشان از خزانه خویش بهره مند یافت، لبخند خرسندی چهره اش را روشن کرد. بالاخره با این کار، شاهزاده توانسته بود بهره یی از آنچه را پدراناش ازین یکمشت ژنده پوش گرسنه ربوده بودند، به صاحبان آنها باز پس دهد.



این بار شب هنگام شاهزاده ضمیر آسوده یی داشت. اندیشه کاروانسرا دیگر برایش مایه آزار نبود. صورت پیر ژنده پوش در انبوه ژنده پوشان دیگر محو شده بود. از جانب دزدان دست بسته هم که اتهام آنها را در مقابل آنچه سپهسالار و یارانش در نزد وی بدان متهم بودند ناچیز می یافت، دلنگرانی نداشت. از اینکه غازیان را برای غارت و کشتار کسانی که در آنسوی مرزها از همه جا بیخبر آسوده و بی خیال عمر به سر می بردند تجهیز نکرده بود، احساس رضایت می کرد. خواب که در طول شبها به زحمت در چشم وی راه یافته بود درین آسوده خاطری پلک های سنگین خسته اش را برهم می انداخت.

شب آرام و خنک بود و هوای مطبوع و ملایم تالار آینه به شاهزاده آرامش بیشتر می داد. پرده های نازک و ظریف تالار از باد ملایم حرکتی خفیف داشت. از باغچه مقابل ایوان زمزمه آرام فواره ها بالا می آمد و سکوت شب را در همه یی مرموز فرومی برد. باد از دشت های دور می وزید و بوی علف های وحشی را با غبار ملایم صحرا به درون اطاق

می آورد. عطر شکوفه های باغ تالار آینه را که شاهزاده با آسودگی درهایش را به سمت باغ گشوده بود از رایحه لطیف زنده یی پر می کرد. صدای خنده کنیزکان هنوز از پشت دیوار به گوش می رسید. آهنگ لالایی که در اطاق مجاور برای کودک شیرخواره اش خوانده می شد در گوش خود وی طنین دلپذیری داشت.

بالاخره خواب تمام وجود شاهزاده را تسخیر کرد و سحرگاهان رؤیایی خوش خاطرش را نوازش داد. شاهزاده صدای نفس فرشتگان را در اطراف خود می شنید. انگار وجودش به یک جسم اثری تبدیل شده بود و وزن و سنگینی خود را از دست داده بود. فرشته یی سبکیال او را در خواب به فراز آسمانها می برد. دنیایی از نور و موسیقی در اطراف او موج می زد و او را در لجه یی از روح و حیات غوطه می داد. همه جا در نور خدا غرق بود.

ناگهان سروصدایی هولناک بیدارش کرد: سقف اطاق در بالای سرش می جنبید و شاهزاده یک لحظه چنان پنداشت که بام قصر دارد روی سرش فرو می ریزد. هراسان و شتابزده چشم هایش را گشود: صدای پاهایی که بر بام قصر در حرکت بود به گونه یی آشکارا شنیده می شد. شاهزاده احساس خطر کرد. از خاطرش گذشت که شاید ژنده پوش گستاخ با سایر گرسنه های شهر به ویران کردن کاروانسرای او آمده اند. نفس در سینه اش بند آمد و ترس مرموزی در درون جاننش چنگ زد. سراسیمه برخاست و به صدایی که از پشت بام می آمد گوش داد. صدای پای انسانها بود. پله های مرمر هم که از ایوان کوشک به بالای بام می رفت زیر پای آنها صدا می کرد.

شاهزاده برخاست. عصایش را با هول و شتاب به درزد و از غلام حاجب که در برابرش کرنش کرد پرسید: این صداها چیست؟ اما غلام ساکت ماند. صدایی نشنیده بود تا بداند شاهزاده از کدام صدا می پرسد. جرئت آن را هم نداشت تا به آنچه خواب فرمانروا را به هم زده بود نام و هم و خیال بدهد. شاهزاده که همچنان صدای رفت و آمدی شتاب آمیز را بر روی بام می شنید، غلام حاجب را کنار زد. روی ایوان رفت، با تردید و هراس به گوشه بام نگریست. سایه هایی را آنجا در تاریک روشن هوای سحرگاه بر روی بام در حال حرکت یافت.

بی آنکه راه پله ها را پیش گیرد، ترسان و شتابزده، از همانجا که ایستاده بود بانگ

زد:

— آهای، آنجا چه خبرست؟

— خبرخوش، شاهزاده!

— پس آنجا بالای بام چه می‌جوئید؟

— یک شترپچه را شاهزاده. شترپچه‌یی را که از قطار کاروان گم شده است!

— دیوانه‌ها! شتر را در بیابان هموار گم کرده‌اید، در شهر روی بام قصر می‌جوئید؟

— راست است، شاهزاده. فقط دیوانه‌ها شترپچه‌یی را که در بیابان گم کرده‌اند

روی بام خانه‌ها طلب می‌کنند.

— آخر شماها چه کسانیید؟

— دیوانه‌ها، شاهزاده! اما شاهزاده عزیز آیا آن کس که بر روی تخت مرصع در تالار

آینه‌اش آسوده می‌خوابد و خدا را در رؤیاهای خوش و دلنواز شاهانه می‌جوید از ما عاقل‌ترست؟

شاهزاده بیکه خورد. آیا این گفت و شنود هم دنباله‌یی از رؤیاهای خود او بود. رؤیای آسمان، رؤیای نور و روح، و رؤیای فرشته‌یی که او را به نزد خدا می‌برد؟ یک لحظه از ترس و اندیشه دلش فرو ریخت. دوباره گوش فراداد. اما دیگر صدایی نشنید. پس این دیوانه‌ها که شتر گمشده را بر بام قصر طلب می‌کردند، چه شدند؟ شاهزاده باز به یاد کاروانسرا افتاد و اندیشید که حالا دیگر اهل بلخ قصر پادشاه را به چشم کاروانسرا می‌نگرند و به هر بهانه و به هر ساعت ممکن است به بام و در آن درآیند. سایه‌یی اثیری ناگهان از پیش چشم شاهزاده از پناه دیوار، پشت پله‌ها گریخت و در تاریک روشن هوای سحرگاه محو گشت. چقدر به همان زنده پوش گستاخ می‌مانست! اما آن سایه‌های جنبنده که صدای پای آنها بام و سقف تالار را می‌لرزانید کجا رفتند؟

شاهزاده دوباره گوش داد. سکوت روحانی همه‌جا بال گسترده بود و فقط نجوای باد شنیده می‌شد. آیا این یک کابوس بود یا دنباله‌ی رؤیایی که شاهزاده را در آخرین لحظه‌های خواب به سوی خدا می‌برد؟ اما این دیگر رؤیا و کابوس نبود. گفت و شنودی که خودش با جویندگان شتر داشت این گمان را برایش قابل قبول نشان نمی‌داد.

با اینهمه، شب همچنان در سکوت خواب آلود سحرگاه غرق بود. بر بام قصر و در تمام اطراف صدای هیچ جنبنده‌یی شنیده نمی‌شد. گویی سحرگاه هنوز از شب ترس داشت و نمی‌خواست صدای پایش هم در فضای تاریک و هم آلود آن طنین اندازد. سکوت نشناخته‌یی همه‌جا را غرق وحشت کرده بود. ناگهان فریادی ممتد که به صدای گریه

می‌مانست هوا را لرزاند. صدای باد بود و بلافاصله صدایی که به بانگ خنده شبیه بود در زمزمه نسیم به آن جواب داد. شاهزاده از سرمای مرطوبی که از روی شانه و گردنش عبور کرد. لرزید. به نظرش چنان آمد که گویی فرشته رویایش به شیون می‌گرید و دیو شب به استهزاء بر گریه او می‌خندد. یک لحظه این اندیشه از خاطرش گذشت که گریه و خنده هر دو به حال او بود. زیر لب زمزمه کرد: راستی زندگی که در یک کاروانسرای بین راه بگذرد برای شاهزاده‌یی که به اصالت و طهارت تبار خود می‌بالد درخور گریه است یا سزای خنده؟ جوابی به این سؤال نداشت. اندیشه شبهای بیخوابی و رنجوری دوباره به سراغش آمد: زندگی در یک کاروانسرا برای شاهزاده‌یی که از تبار پادشاهان و فاتحان است جز شرم و ننگ چه حاصلی دارد؟ وقتی هرچه درینجا هست عاریه است، چرا نباید هرچه را اینجاست رها کرد و به جستجوی چیزی که نه اینجاست و نه عاریه است برآمد؟ اندیشید که پس حق با آن دیوانه‌ها بود. با آن ژنده پوش گستاخ که رفتارش تا آن اندازه برای من مایه خشم و ناخرسندی شد، عشق به خدا در دلی که اینجا آرام می‌جوید و به آنچه عاریتی است تعلق خاطر می‌یابد راه نمی‌تواند یافت. کدام عاقل می‌تواند خدا را که جز در دل‌های عاری از تعلق راه ندارد در میان این تعلقات بیحاصل جستجو کند؟ راست است: آسایش و خواب، آن هم در قصر و باغ فرمانروایی، قلب انسان را از عشق به آنچه عاریتی است پرمی‌کند. اما خدا، فقط در دلی راه می‌یابد که هیچ عشق دیگری در آن راه ندارد.

این اندیشه‌ها شاهزاده را دیگر بار به شدت تکان داد. نوری خیرگی انگیز، تابناک و نافذ در ضمیرش درخشید و خاموش شد. سرمای سحرگاه در هوای آزاد ایوان تنش را لرزاند. اما او را به بازگشت به تالار خواب و انداشت. به بالای سر نگریست. ستارگان سفید در زمینه مه آلود نیلی فام آسمان می‌درخشیدند. باد با نفحه‌یی عطر آگین پیام دشت‌های دور را در گوش زمزمه می‌کرد. ستاره صبح به شمع لرزانی می‌مانست که دستی محتاط آن را در میان باد روشن نگه‌داشته باشد. اندیشید که روح هم شعله شمعی است و هر لحظه ممکن است طوفان تعلقات نور آن را خاموش کند. فکر کرد با دنیایی که آسمان سحرگاه فقط گوشه‌یی از عظمت و وسعت آن را نشان می‌دهد، آیا اینکه وی خود را در کنج یک قصر محکوم به انهدام، در میان مشتی تشریفات مصنوعی و مضحک دفن کرده است، شرم‌آور و حقارت‌انگیز نیست؟

از خاطرش گذشت که او دیگر نمی‌تواند به خاطر این کاروانسرای بی درو بند، به

خاطر این فرمانروایی بی ثبات و پرتزلزل، و به خاطر این قلمرو کوچک و محدود، دنیایی به این وسعت و عظمت را نادیده گیرد و به آنچه عظمت و وسعت این دنیا مظهری از بی پایانی اوست بی علاقه بماند. پس باید به رهایی اندیشید: رهایی از این سقف و بام شاهانه که مثل یک سنگ قبر سنگین پروبال روح را در زیر فشار خود خرد می‌کند، رهایی از این چهار دیوار محدود باغ و قصر فرمانروایی که مثل یک حصار زندان انسان را از ارتباط با آنچه در وسعت و عظمت دنیا جلوه دارد جدا می‌سازد، رهایی از ...

این اندیشه خاطر شاهزاده را آسایش می‌داد و خشم و ترس پنهان مانده‌یی را که از گفت و شنود با جویندگان شتر بچه در خاطرش راه یافته بود به شور و شوق رهایی تبدیل می‌کرد. صدای مؤذن که اهل شهر را به نماز می‌خواند او را به آنچه اندیشه‌ها بدانجا منتهی می‌شد دعوت می‌کرد. باد، نفس عطر آگین فرشته‌ها را با آهنگ اذان صبح همه جا می‌پراکند. صدای بال آنها شنیده می‌شد و شاهزاده را در نور حضور غرق می‌ساخت ... ابرهای آتش-گرفته، که چند لحظه بعد، اطراف افق را فرا گرفت لبهای صبح را به خنده گشود و نغمه پرنندگان سکوت سحرگاه را در غوغای روز فروبرد.

۲

روزی که با این صبح پرغوغا آغاز شد، شاهزاده را به شکار می‌خواند. حاجب بزرگ و میرشکار ترتیب این کار را وسیله‌یی برای رفع ملال شاهزاده تلقی کرده بودند. اما فرمانروای جوان به این تفریح احساس علاقه‌یی نمی‌کرد. بیماری طولانی نیروی او را نکاسته بود اما گرد ملالی که از آن برخاطرش باقی بود او را از میل به هرگونه تفریح بازمی‌داشت. با این حال روز شکار بود و شاهزاده نمی‌خواست با خودداری از آن، ملازمان و غلامان را از آنچه مورد علاقه آنها بود محروم دارد.

بالاخره به عزیمت شکار تن درداد و در میان بانگ و غوغای سگ‌ها و یوزها و همراه شور و هیجان ملازمان و شکاربانان راه صحراهای اطراف را پیش گرفت. اما به شکار نمی‌اندیشید. عزیمت شکار را بهانه‌یی می‌یافت تا در اطراف صحرا اسب بتازد و خاطر را از بار اندیشه‌ها سبکبار سازد. ازین رو، از همان آغاز راه عنان اسب را رها کرد و از ملازمان جدا افتاد. اسب شاهزاده تپه و ماهورها را درمی‌نوشت و سگ وی با شوق و شادی پیشاپیش او دنبال شکار می‌گشت. اما شاهزاده همچنان در اندیشه‌های خود مستغرق بود، صحرا و

سواری هم او را از آن استغراق بیرون نمی آورد.

ناگهان فریاد تضرع آمیز یک پرنده نالان نظروی را به هوا جلب کرد: مرغابی ماده‌یی بود که سگ شاهزاده بچه او را از کنار برکه کم عمقی در مسیر عبوروی ربوده بود و او از آن بالا با ضجه و فریاد التماس آمیز خود صیاد را دنبال می کرد و گویی رهایی بچه اش را از او می خواست. تأثر و خشم دل آزاری یک لحظه قلب شاهزاده را تکان داد، اما در همان لحظه، هم سگ و هم مرغابی از پیش چشم او ناپدید شدند.

درین هنگام ماده آهوئی وحشی گونه و زیبا از سایه یک صخره پوشیده از گیاه بیرون جست و اسب شاهزاده با شور و هیجان به دنبال آن تاخت. شاهزاده رأی شکار نداشت، اما جست و خیز آهو، او را بی آنکه خود خواسته باشد، به دنبال خود کشید. صحرا در زیر پای اسب و آهوه سرعت به هم درمی پیچید و شاهزاده برخلاف خواست خود، با شور و هیجان یک حیوان گرسنه، شکار خود را دنبال می کرد. ناگهان گردی که به دنبال آهو در پیشاپیش اسب در موج بود از پیش چشم وی کنار رفت و شاهزاده آهو را در فاصله تیررس یافت. حیوان وحشی بر روی یک پشته خاکی، نزدیک بوته های شقایق صحرایی جهیده بود و با چشم حیرت و ملامت در شاهزاده نگاه می کرد.

صدایی در گوش صیاد طنین افکند و او را به شدت تکان داد. اسب گوشهائش را راست کرد و شیهه کشید. شاهزاده دنباله صدا را جستجو کرد. از همان جایی که آهو در کنار بوته شقایق ایستاده بود می آمد و به صدای انسانی شباهت نداشت:

— شاهزاده، آیا ترا برای این کار ساخته اند؟

و صیاد که هرگز قصد صید نداشت قبل از آنکه به آهو وحشی نظاره کند یا دنبال نقطه‌یی که صدا از آنجا می آمد بگردد، انعکاس آن را از تمام اطراف شنید:

— شاهزاده، آیا ترا برای این کار ساخته اند؟

حتی از اسب، از رکاب و عنان و از پیش زین و یال و سم اسب هم این صدا به نحوی آشکارا در گوش شاهزاده طنین انداخت. باد و گرد و ابر و خاک و صخره و غلف صحرا هم این صدا را در گوش وی زمزمه کرد.

ترس و حیرت خون را در رگهای مرد جوان منجمد کرد. کوشید تا از آن نقطه دور شود تا آن را نشنود، اما اسب بی حرکت ایستاده بود. صدا هم از همه جا در گوش وی انعکاس می یافت. در تمام وجودش می پیچید و همه جا او را دنبال می کرد. اسب خسته

به نظر می‌رسید. یالشی خیس عرق بود، از گردن و شانه‌اش بخار برمی‌خاست. با این حال نشانه‌یی از ترس و هراس از خود ظاهر نمی‌کرد. گردن نرم و کشیده‌اش را با ناز و غرور بالا نگهداشته بود، صحرا هم غرق غبار می‌نمود و از ماده آهونشانی دیده نمی‌شد.

شاهزاده، از اینکه ملازمان را دوروبر خود نیافت، احساس خرسندی کرد. از اسب فرود آمد و درحالی که عنان اسب را در دست داشت به سوی پشته‌یی که آهوا از آنجا با او حرف زده بود بالا رفت. آنجا با بی‌حالی به زمین نشست. یک لحظه به نظرش آمد آنچه او آن را در روی پشته آهوپنداشته بود، شب زنده‌پوش بود. اما ژنده‌پوش در آنجا نبود. خود او آهورا تا آن پشته دنبال کرده بود. با این حال نمی‌توانست آنچه را دیده بود باور کند.

حالتی آشفته و گیج و بیتاب داشت. دهانش خشک شده بود، گلویش می‌سوخت و تمام بدنش خیس عرق بود. سری شوریده و اعصابی درهم ریخته داشت. انگار چیزی در درون وجودش می‌شکست و وی از صدای آن احساس وحشت می‌کرد. می‌پنداشت صدا را از درون خود شنیده بود و در این صدا خویشتن خویش را بازمی‌یافت. با این صدا همه چیز در وجود او دگرگونی یافته بود. آهوی وحشی او را شکار کرده بود.



رهایی! رهایی! این فریاد خاموشی بود که از درون جان شاهزاده برمی‌خاست. چیزی که پیر ژنده‌پوش و جویندگان شترپچه نتوانسته بودند وی را بدان مصمم سازند. نگاه ماده آهوا زمزمه‌یی که از موج نگاه وی درهمه اطراف صحرا برخاست در خاطر شاهزاده نقش پذیر گشت. احساس مقاومت ناپذیری او را به جستجوی رهایی می‌خواند. اما در اعماق ضمیرش ورطه‌یی بود که نیل به رهایی را برایش دسترس ناپذیر نشان می‌داد. از درون این ورطه صداهای اعتراض در گوش جانش طنین می‌آفکند. صدای خاتون که رنجیده‌وش و قهر-آلود از فراق او می‌نالید از فکر رهایی او را بر حذر می‌داشت. گریه کودک که احساس جدایی از او خاطرش را برمی‌آشفته او را درین تصمیم مردد می‌ساخت. خاطره پدرانش، شکایت غازیانش، تأسف ملازمانش که از درون این ورطه برمی‌خاست او را از فکر این رهایی می‌ترساند. با این تعلق‌ها که به رشته جانش پیوسته بود، نیل به رهایی برایش ناممکن می‌نمود. بالاخره شوق رهایی که از درون جانش بانگ می‌زد به یک دم مقاومت و تردیدش را درهم شکست. بدرود باش خاتون عزیز! بلخ و فرمانروانش با این کاروانسرا که قصر می‌خوانید، از آن کودک است و کودک از آن تست. من کاروانسرا را ترک می‌کنم و

رشته‌یی را که بین ماست می‌گسلم! با این اندیشه که لبهایش را آرام به حرکت آورد اما به بیان نیامد، شاهزاده خود را در ترک بلخ و جدایی از هرآنچه به زندگی قصر تعلق داشت مصمم یافت.

شاهزاده برخاست و در حالی که اسب به دنبالش راه می‌پیمود پیاده به سوی افق‌های دور راه افتاد. دورترها، در کنار راه چوپان جوانی در دامنه تپه‌ها گله می‌چرانید. در سایه صخره‌یی لمیده بود و با نغمه‌نی افسونکار خود برای آسمان نیلی و آفتاب طلایی نیمروز سرود می‌خواند. گویی پاره ابری که از بالای سرش در حرکت بود و نسیم سبکبالی که از کنارش می‌گذشت نیز این سرود روحانی را به همراه نی او تکرار می‌کردند. صحرا در نور تجلی می‌درخشید و سکوت نیمروز هیبت و جلالی توصیف‌ناپذیر بدان می‌داد.

وقتی شاهزاده مقابل او ایستاد، چوپان دم درکشید. عصایش را برداشت و با حرمت و ادب برخاست. شاهزاده او را شناخت، چوپان خودش بود: برده‌یی ترک که حاجب شاهزاده در همین چند هفته یک رمه کوچک گوسفند را به او سپرده بود. شاهزاده با دوستی و دلنوازی از وی پرسید:

— آهای چوپان، حاضری آن عصا و نمیدینه‌ات را با اسب و لباس من عوض کنی؟

— نه، ممکن نیست قربان.

— چرا ممکن نیست، دوست عزیز! آخر عصا و نمیدینه تو که بیشتر از اسب و لباس

شاهزاده بلخ نمی‌ارزد!

— درست است قربان. اما این عصا و نمیدینه مال من نیست. من یک برده‌ام. از

خود چیزی ندارم. خودم هم مال شاهزاده‌ام!

— بسیار خوب، این شاهزاده است که با تو حرف می‌زند، دوست عزیز. عصا و

نمیدینه را به من بده، اسب و لباس مال تو!

— اما قربان، اسب و لباس شاهزاده به چه درد یک برده می‌خورد؟

— برده؟ ها، درست است. اما تو از حالا آزادی. این گله هم با همین اسب و

لباس مال تست!

— متشکرم، شاهزاده عزیز. اما این گله، با این اسب و لباس، آزادی را هم از من

باز می‌گیرد. آخر برای حفظ اینها باید آزادی را به کلی از دست داد.

— حق با تست دوست عزیز. شاهزاده هم برای به دست آوردن آزادی است که

شبانای خود را رها می‌کند. اگر تو جای شاهزاده بودی چه می‌کردی؟

— شبانای و گله را رها می‌کردم و با عصا و نم‌دینه‌یی که به دست می‌آوردم آزادی خود را نجات می‌دادم!

— احسنت، دوست عزیز. این همان کاری است که من خواهم کرد. تو هم این انگشتی را که نشان حکم شاهزاده است نزد خاتون خواهی برد و او به همین نشانی به تو هم جایزه خواهد داد هم آزادی. عصا و نم‌دینه‌ات هم مال شاهزاده است و لابد آن را از خودش مضایقه نخواهی کرد.

چوپان سرفروذ آورد. انگشتی را گرفت و بوسید. شاهزاده اسب و لباس شاهانه را به او تسلیم کرد و خود با عصا و نم‌دینه‌یی که از وی گرفت به راه افتاد. اما ناگهان ایستاد و چوپان را که با اسب و لباس شاهانه، گوسفندهایش را به سوی شهر می‌راند صدا کرد:

— آهای چوپان، یک خواهش دیگر!

— یک فرمان، قربان. یک امر شاهانه.

— از قول من به خاتون بگو دیگر هرگز مرا نخواهد دید. من از اینجا به هجرت می‌روم. قصر و گنج و ملک و فرمانروایی را برای همیشه ترک کرده‌ام. به هیچ وجه هم مرا دنبال نکنند. از اینکه با آنها وداع نکرده‌ام مرا ببخشند...



وقتی اسب و چوپان در میان گرد گله محو شد، شاهزاده نفس آسوده‌یی کشید. راه خود را هم در امتداد جاده‌های دور ادامه داد. احساس کسی را داشت که شانه را از زیر باری گران رها نیده باشد. بالاخره کاروانسرایش را ترک کرده بود و نسیم صحرا گردوغبار سقف و بام آن را هم از خاطرش می‌زدود.

کنار گودال آبی که یک بید مجنون صحرایی زلف‌های آشفته‌اش را در انعکاس امواج آن می‌شست ایستاد. از لای شاخ و برگ انبوه بید که بر سرش سایه می‌انداخت یک لحظه به آسمان نیلی و پاره ابری که در آن شنا می‌کرد خیره شد. خورشید را که از آن بالا آبخاری از نور و گرما بر روی سرش می‌ریخت با چشم دوستی و سپاس نگریست. برکه را در زیر این آبشار نور از یک موسیقی خاموش و مشتعل در رقص یافت. عکس خود را در آب برکه در کنار عکس درخت دید و به یاد آن شب که عکس خود را با چهره‌های گونه‌گون بر دیوار تالار آینه در حرکت دیده بود افتاد. اینجا دیگر از آن چهره‌ها نشانی نبود. تنها خودش دیده می‌شد:

انسانی فارغ از تعلقات و دور از هیاهویی که کاروانهای بی آرام را به کاروانسرای وی می کشید. از تنهایی احساس آزادی کرد. با لذت و خرسندی به درون برکه نظر کرد. خودش بود، با پاره ابر آسمان پویی که در بالای سرش حرکت می کرد و درخت پای در زمین بسته بی که در کنار او ایستاده بود.

از اینکه آسمان و ابر و درخت را با هم درین آینه روشن پیش روی خود دید به اندیشه فرو رفت: آب در صفای ابدی خود دنیای درون وی را نشان می داد. ابر در پویه آرام خود هر چه را حجاب روشنی و مانع صفا و درخشندگی قلب به نظر می آمد در حال حرکت تصویر می کرد. درخت حیات تازه بی را که در درون قلب او در حال رویش و جوشش بود نقش می زد، و کبود شفاف آسمان که مثل آینه بی بی پایان در بالای سرش می درخشید ابدیت پایان ناپذیر هستی را در اندیشه اش مجسم می نمود.

فرمانروای از تخت و ملک گریخته، در افق های دور صحراهایی که زیر پایش به هم درمی پیچید، خود را از همه عالم آزاد می یافت. مثل همه عالم می توانست با همه عالم هماهنگ باشد. می توانست با هر چه در اطرافش هست در جَوْ هوا به پرواز درآید. می توانست دستش را دراز کند و خورشید را توی مشت بگیرد، باد را در میان موهای ژولیده خود جای دهد و ابر را در جیب نمیدنه خویش پنهان سازد. خود را با پرنده بی که در بالای سرش نغمه می خواند، با پروانه بی که روبه رویش بر سایه سبزه ها پر می گشود و با پرتوی که نگاه خورشید را از ورای ابر بر چهره بوته های وحشی می انداخت متحد و متصل می یافت. مثل آنها پاک، مثل آنها عاری از تعلق و مثل آنها معصوم بود. ملک و قصر و حاجب و سپهسالار را رها کرده بود و به جستجوی خدا می رفت. به هجرت بی بازگشت که پایان بی پایان راه آن به خدا می رسید.



آفتاب نودمیده، از میان ابرهای از هم گسیخته و سپید فام به کوهستان تازه از خواب برخاسته صبح به خیر می گفت و صورت پریده رنگ اما گرم و مهربان خود را در امواج برکه کوچکی که از باران شبانگاه در جلوی غار پدید آمده بود خوش خوش می شست. زمستان آخرین روزهایش را می گذرانید اما در کوهستان دور افتاده هنوز باد روزه می کشید و برف و بوران گه گاه گردنه ها را می گرفت. درویش که تا سحرگاه در درون غار به مناجات و دعا

گذرانده بود صبحگاهان امروز بیش از همیشه در آنجا احساس دل‌تنگی داشت. مرد خدا که تازه از اوراد نماز فارغ شده بود و با وجود ضعف و نالانی روزه هم بود، نمی‌توانست در چنین صبحگاه آرام ملکوت‌آسایی توی غار خود بماند. هوای سرد و مه‌آلود غار که بوی خزه و علف خشک و خاک نمناک آمیخته به آهک آن را اشباع کرده بود بر سینه‌اش فشار وارد می‌کرد. بیرون آمد و هوای سرد و آفتاب بیرنگ کوهستان را دل‌نواز یافت. در برکه‌یی که آب باران را جلو غار جمع کرده بود صبح کوهستان جلوه‌یی بی‌مانند داشت. موج آب عکس ابر و کوه و غار و آسمان را تکه‌تکه می‌کرد و باز به هم می‌دوخت. درویش که در آستانه غار روی یک تکه سنگ سفید نشسته بود تصویر خود را در میان این جلوه‌ها با خرسندی و ترجم می‌نگریست: چهره‌یی تکیده، گردنی باریک، موهای ژولیده با هیكلی فرسوده و استخوانی. بیست سالی بود که او عمر خود را در تنهایی و آوارگی و گرسنگی و بیخوابی گذرانیده بود و با سرکردن در کوه‌ها و بیابان‌ها، و گوشه‌گیری در غارها و قبرستان‌ها خود را به این صورت در آورده بود — صورت مرده‌یی که گویی ناگهان از گور سر برآورده باشد.

به اولین روزهای رهایی فکر می‌کرد. آن روزها همه چیز به او لبخند می‌زد، همه چیز غرق شادی بود، همه چیز او را با همه چیز پیوند می‌داد. و حالا بعد از بیست سال آوارگی و بیابان‌گردی دل‌تنگی او را در عین رهایی در بند کشیده بود. چقدر از آن روزهای رهایی فاصله گرفته بود! یاد آن روزهای خوش که در وجود او شاهزاده تبدیل به چوپان شده بود. به چوپان تبدیل شده بود یا لاقل با حیوانی که لباس خود را به وی داده بود احساس همدلی کرده بود. آن روزها دنیا چه جلوه‌یی خدایی، چه جاذبه‌یی روحانی داشت! افسوس که خیلی زود پایان یافته بود و سایه شاهزاده دوباره، در جستجوی آنچه در بلخ از دست داده بود، چوپان را همه جا در کوه و بیابان دنبال کرده بود. در همان لحظه‌های شاد و مست که او در شور و هیجان رهایی با تمام کاینات به هم می‌آمیخت، با ابری که از بالای سرش می‌گذشت گفت و شنود می‌کرد و با رودخانه که زیر پایش می‌خروشید هم آواز می‌شد، ناگهان این سایه مزاحم سرزده به دنیای او وارد می‌شد و او را از همه چیز جدا می‌کرد.

از وقتی حضور او را در خلوت دل احساس کرده بود آن ذوق روحانی که در اولین روزهای رهایی او را از همه چیز گسسته بود و به همه چیز پیوسته بود وی را رها کرده بود. از همان روزهای اول احساس وجود یک غریبه در خلوت دل آزارش می‌داد اما فقط یک هفته بعد از رهایی، و در گفت و شنود با یک درویش پابرنه بود که این غریبه را باز شناخت.

این شاهزاده بود که او را در آوارگی و تنهایی زندگی یک چوپان بی ربه هم سایه به سایه دنبال می‌کرد و این چیزی بود که آن درویش پیر، در کنار پل نیم شکسته‌یی که نزدیک بود زیر پای او به کلتی بشکند او را متوجه آن کرده بود. پیش از آن، ذوق رهایی او را از فکر کردن به آنچه در پشت سر رها کرده بود مانع می‌آمد. با آنکه گه گاه اندیشه‌ی عمری که به غفلت در کاروانسرای پدران خویش گذرانیده بود ذوق شادی را از خاطرش می‌زدود، هنوز در طری آن یک هفته در جاده‌هایی که زیر قدم می‌آورد پاهای خود را بر شانه ابرها می‌دید و در دلتنگی نابیوسیده‌یی که از اندیشه‌ی عمر گذشته خاطرش را می‌آزرد موسیقی خاموش و در عین حال پرشور آسمان‌ها او را به وجد و سماع روحانی می‌خواند. اما از آن پس احساس حضور این سایه‌ی مزاحم در بیابان‌های دور افتاده و در غارهای وحشی هم آسایش خلوت و عزلت را بروی منقّص می‌کرد و سالها بود که این احساس، در تمام عبادات و ریاضاتش، وجدان او را به سختی آزار می‌داد.

پشت و پهلویش به شدت درد می‌کرد اما درد برایش لذت داشت. انگار تمام چوب و سنگ و سیلی و تازیانه‌یی که همین دیروز خورده بود بر بدنی که به دیگری تعلق داشت وارد شده بود. نمی‌دانست که اینجا کجاست اما سال‌ها بود در کوه‌های دور افتاده، در غارهای بی نام، دور از شهرها و برکنار از جاده‌ها در عزلت و تنهایی عمر سر می‌کرد. از مردم و از آنچه تعلق به مردم داشت رمیده بود. در پایان سفرهای دور و دراز حج که او را شوریده‌وار و پیاده و بی ره‌توشه تا بغداد و بصره و تا شام و نشابور برده بود کوشیده بود، با پرهیز از جاده‌های مسافررو خویشتن را از برخورد با مردم در امان نگهدارد. دایم از یک کوه به کوه دیگر و از یک غار به غار دیگر رفته بود. زمستان و تابستان با نمیدینه چوپان که دیگر پاره پاره شده بود و با یک ریسمان باریک موئین که آن مرقع ژنده را بر اندام استخوانی وی نگه‌میداشت و او را گرم می‌کرد زمین خدا را در نور دیده بود و در میان برف و باران و سنگ و گل دایم از جایی به جایی رفته بود.

از وقتی شام و مکّه و صحبت پیران بغداد و بصره را رها کرده بود دیگر در هیچ‌جا احساس انس برایش دست نداده بود. تا یاد داشت از آن پس جز ریشه گیاه‌های صحرا، جز میوه درختان وحشی و جز آنچه مرغان کوه و صحرا از آن می‌خورند چیزی نخورده بود. خودش هم مثل این مرغان زیسته بود و خویش را عادت داده بود که مثل آنها با دانه‌های صحرا و آب چشمه‌ها سر کند. در سالهایی هم که در مکّه و شام یا بغداد و بصره با پیران راه زیسته

بود سعی کرده بود همچنان دور از شهر در کوه‌های مجاور، یا در قبرستانهای کنار شهر به دور از مردم، شب را به سرآرد و روز را در مسجدها اعتکاف کند. هفته‌یی یک بار هم از تپه‌ها یا کوه‌های اطراف پشته‌یی هیزم جمع کرده بود، آن را در میدان شهر فروخته بود، از بهای آن اندک نانی که قوت یک هفته‌اش را کفایت می‌کرد خریده بود و آنچه را از آن باقی مانده بود به مستحقان داده بود. روزها را بیشتر به روزه سر کرده بود و نان خود را هم، مخصوصاً در روزهای زمستان، در جلوغاری که آنجاشب را به روز آورده بود برای مرغان گرسنه کوهستان خرد کرده بود و خودش هم به اندازه یک مرغ با آنها شریک شده بود.

بیشتر عمرش را دور از مردم به سر برده بود و حتی در سالهای صیحت با پیران راه هم که از آن نیز سرانجام سرخورده بود، کوشیده بود تا به جای آنکه با آنان سخن گوید سخن آنها را بشنود، و در نماز جمعه هم به جای آنکه با مردم و در میان مردم انس نشان دهد خود را به ذکر و اوراد خویش مشغول کرده بود. عمری که او بدینگونه در آوارگی، در تنهایی، و در گرسنگی به سر آورده بود، در پنداری کفاره بیهودگی‌های سال‌هایی بود که او حتی خاطره آن را هم با کراهت و ناخرسندی به اندیشه می‌آورد. سال‌های شوم! سال‌هایی که او خود را در یک کاروانسرای بی در و بام محبوس تشریفات خنده‌آور و تسلیم هوس‌های گناه‌آلود کرده بود.

خاطره دیروز که هنوز درد سیلی‌ها و تازیانه‌هایش استخوان‌های او را می‌آزرد این اندیشه را که تمام آن محنت‌ها کفاره همان سالهای در بلخ به غفلت سرکرده او بوده است در خاطرش مایه آرام و سکون می‌ساخت. آن ماجرا در کدام کوه، در کدام غار، در کدام شهر اتفاق افتاد؟ سال‌ها بود که این گونه سؤال‌ها را به خاطر خود راه نداده بود. اما درد بی‌امانی که در مهره‌های پشت و استخوانهای گردنش سنگینی می‌کرد و جراحتهایی که سر و رویش را در آینه برکه باد کرده، خراشیده و کبود نشان می‌داد مانع از آن بود که آن همه را به دست فراموشی بسپارد. برای او چه اهمیت داشت که آن ماجرا در کجای دنیا اتفاق افتاده بود؟ اما می‌دانست که هم اکنون در کوهستانی نزدیک همان شهر بود، و در فاصله چند ساعت توانسته بود خود را به این غار برساند. سحرگاه دیروز از یک غار دیگر که یک هفته در آنجا شب به سر می‌برد، او را گرفته بودند و دیگر به خاطر نداشت وقتی از دست یساول‌ها خلاص شده بود و خود را به این غار رسانیده بود کدام شهر را پشت سر گذاشته بود. با این همه، از آنچه دیروز بر سرش گذشته بود احساس خرسندی می‌کرد. تمام شب را از درد بیخوابی

کشیده بود اما از یاد آن ماجرا خاطر را خرسند و آرام می یافت.

سحرگاه دیروز بود که یساول ها او را در جلوی غارش توقیف کرده بودند. غار کجا بود؟ نمی دانست اما قایق و رودخانه بود که او را به شهر برده بود و در همان قایق بود که یساول های بی چاک دهن با دلقک مسخره یی که در میان آنها بود او را دست انداخته بودند و با آن رسوایی پیش قاضی برده بودند. هیچ کس نام شهر را به او نگفته بود و او هم این را از هیچ کس نپرسیده بود. این اندازه می دانست که در پایان ماجرا در فاصله چند ساعت راه پیمایی، اما در میان یک بوران وحشی و بی لجام، تن مجروح و خسته اش را به این غار دلگیر کشانیده بود. آنچه ازین ماجرا به خاطرش مانده بود برایش لذتی دردناک داشت. احساس می کرد در طی آن همه خواری و رسوایی که بروی رفت ضربه ها بیشتر به شاهزاده یی وارد شده بود که طی سال ها و به رغم بیست سال غربت و عزلت و بیخوابی و روزه داری در نهانگاه وجود او باقی مانده بود و از جای خود تکان نخورده بود. ماجرای دیروز بعد از سال ها، صدای شاهزاده را در آورده بود، و او را با وی به گفت و شنود کشانده بود:

— نه درویش، این همه خواری را نمی توان تحمل کرد، این چیزی نیست که اراده خداوند باشد!

— اما شاهزاده، این کفاره آن روزهای شادی و بیغمی است. اراده خداست باید پذیرفت!

و بدینگونه مرد خدا با تسلیم و رضا ضربه ها را از خود دور کرده بود و گذاشته بود تا شاهزاده مزه واقعی آنچه را طی سال ها در حق دیگران — در حق کسانی که با او هیچ تفاوتی نداشته و کمتر از او مستحق شادی و بیغمی نبودند — روا داشته بود چشیده باشد.



ماجرا سحرگاه شب پیش اتفاق افتاده بود. ستاره ها در آسمان صاف کوهستان با تلاؤویی سحرآمیز می درخشیدند و رودخانه یی که از پایین تپه قایق ها را همراه می برد زمزمه یی دلنواز داشت. درویش در دهانه غار خویش مشغول نماز و مناجات بود. صخره های کوهستان با تسبیح بیزبان خود به این مناجات پر درد و عاشقانه مرد جواب می دادند. پرندگان که تازه آن روزها دسته دسته از سرزمین دور رسیده بودند با خرسندی و آرامش بال های کرخت خود را تکان می دادند و باقی مانده خواب را از وجود خود می زدودند. آب چشمه که وی سحرگاه خود را در آن شسته بود، با خاموشی و صفا از کنار غار می گذشت و

خود را به امواج رودخانه می‌رساند. همه چیز در آرامشی خدایی غوطه می‌خورد و همه چیز جلوه خدا بود.

از دور، در پشت درختهای امرو و وحشی که با وجود باد و سرما در شکوفه نشسته بود صدای پای انسان‌ها به گوش می‌رسید و ناگهان شب یک انسان در هوای گرگ و میش کوهستان پدیدار شد و به دنبال آن سایه‌هایی در حرکت آمد. احساس حضور انسان، که همواره در وی محرک وحشت و نفرتی مرموز و اجتناب‌ناپذیر می‌شد خلوت انس مرد خدا را به هم زد. فکر فرار به خاطرش گذشت و در یک لحظه بی‌تصمیمی و دلواپسی به درون غار برگشت تا چوبدستی چوپان را بردارد و بی‌تأمل کاروانسرای کوهستانی را ترک کند اما صدایی خشن او را بر دهانه غار متوقف کرد:

— آهای گدا، یک دزد آنجا توی غار مخفی نیست؟

— که می‌گوید نیست؟ اما کیست که او را از مخفی گاه خویش بیرون بیاورد؟
جواب درویش پرخاش جویانه و استهزاءآمیز بود. یساول خروشان و خشم‌آگین فرمان ایست داد و بلافاصله یک دسته یساول که انگار از اطراف کوه روئیدند به سمت غار در حرکت آمدند. یساول‌ها خسته، خواب‌آلود و فوق‌العاده بی‌حوصله به نظر می‌رسیدند. تمام شب را در کوهستان دنبال دزدی گشته بودند که از زندان به آن اطراف فرار کرده بود. یساول داد زد:

— مواظب باش. خیلی وحشی است، اسلحه هم دارد.

و درویش، با لحنی نیمه جدی که بی‌حوصلگی و مودبگری در آن به یک اندازه منعکس بود افزود:

— خیلی هم موذی است. اما او را از مخفی گاهش نمی‌توان بیرون آورد.

یساول‌ها طنز قهرآلودی را که در کلام درویش بود درک نکردند. یک یساول فریاد

زد:

— تمام شهر را غارت کرده است. خانه‌یی نیست که آنجا دستبرد نزده باشد!

یساول دیگر غرید:

— همین دیروز دستگیر شد و همین دیروز از محبس داروغه گریخت.

یساول‌ها با شعل‌ها و سرنیزه‌ها در تمام شب کوهستان‌های اطراف را برای یافتن دزد زیر پا گذاشته بودند و حالا با ترس اما با امید به غار درویش نزدیک می‌شدند. یک سرکرده

فریاد زد:

— غار را محاصره کنید. نفرات با هم وارد شوید!

— نگذارید فرار کند. سرنیزه ها آماده!

و با این فرمان که سرکرده دوم داد یساول ها در حالی که درویش را جلو انداخته بودند در یک لحظه با ترس و احتیاط وارد غار شدند. غار خلوت بود، بوی وحشت و سرما می داد. یساول ها اما، با دقت و کنجکاوی در روشنی مشعل ها که نوک سرنیزه هاشان را در چشم درویش به نحو مسخره یی مثل چشم های آکنده از وحشت و نفرت ایشان آتش فام و خون آلود و آغشته به خشم و کینه نشان می داد سر تا ته غار را همه جا واریسی کردند. سنگهایی را که قرن ها در داخل غار از جا تکان نخورده بود زیر و زبر کردند، زاویه ها و پیچ و خم هایی را که از عهد پیدایش هرگز دست هیچ انسانی به آنها نرسیده بود به دقت از نظر گذرانیدند. روشنایی صبح هم به درون غار پیش آمد و سایه های خیال انگیز گوشه و کنار آن را محو کرد.

در تمام غار جز درویش شوریده حال که با بیحوصلگی و ناخرسندی بر چوبدستی خود تکیه کرده بود، هیچ جنبنده دیگر به چشم یساول ها نیامد. فقط یک بار قورباغه یی خیس و وحشت زده از خواب پرید، از کنار یک سنگ به سمت مقابل جست زد و یساولی را که نیزه به دست چشم به دیوار دوخته بود از ترس و خجالت نیمه جان کرد. یک یساول پیر، در حالی که چوبدستی درویش را با خشم و خشونت از دست وی می گرفت او را پیش انداخت و به سوی مدخل غار راند. و آنجا در حالی که از ناراحتی و سرخوردگی داشت منفجر می شد غرید:

— خبری نیست عالیجناب!

یساول دیگر از پشت سر اضافه کرد:

— دیوانه است، قربان. از خودش حرف می زند!

عالیجناب که سرکرده یساول ها بود و به بهانه جلوگیری از فرار دزد بیرون غار،

نزدیک دهانه آن ایستاده بود، سر تکان داد:

— از کجا معلوم؟ شاید هم خود دزد باشد.

یساول دیگر با تعجب گفت:

— خود دزد؟ با همین سر و وضع مفلوک!

و دیگری منگید:

— نه عالیجناب. دزد را من خودم دیروز دستگیر کردم هیچ شباهت به این دیوانه نداشت.

یساول دیگر گفت:

— مثل یک شاهزاده بود!

یساول پیر خندید و با لودگی گفت:

— این هم یک شاهزاده است. بین چه نفرت و افاده‌یی در نگاهش هست.

سرکرده داد زد:

— دست هایش را ببندید. باید او را پیش قاضی برد.

یساول پیر که دست‌های لاغر و شانه‌های استخوانی درویش را محکم با طناب

بست با یک لگد او را به جلوراند:

— جلوبیفت، شاهزاده!

و یساوولان که بعد از یک شب بیخوابی و جستجوی خسته کننده بالاخره شکار خود

را در کوهستان پیدا کرده بودند با شور و غوغا و بوق و کرنا از دامنه کوه سرازیر شدند. در

کنار رودخانه قایق آماده بود. یساول پیر با لگدی محکم او را به درون قایق انداخت. چند

یساول که در قایق منتظر بودند از مشاهده دزد کوهستان با حیرت و استهزاء فریاد کشیدند و

برایش کف زدند:

— چه دزد وحشتناکی! راستی با همین هیکل و بازوی پهلوانی است که یک شهر

را غارت کرده است؟

قایق به حرکت در آمد و یک یساول در میان هلهله و فریاد دیگران بانگ زد:

— به هیکل مفلوکش نگاه نکنید. این شاهزاده کوهستان است.

یساول دیگر دهان بی دندان‌ش را تا بناگوش باز کرد و با تمسخر افزود:

— زیر همین هیکل خوش ریخت، یک شاهزاده تمام عیار مخفی است!

و درویش با خونسردی، اما با همان لحن شیطنت‌آمیز، گفت:

— شاهزاده که خیر. یک دزد واقعی!

— بالاخره کدام؟

— آخر تفاوت ندارند هر دو مثل آن دیگر هستند. مثل ~

سکوت یساول ها دنباله حرف را در دهان درویش باقی گذاشت. یساولی که دلچک دسته بود از جا بلند شد. بینی باد کرده اش که وحشت از قورباغه آن را در برخورد با دیوار غار به نحو مضحکی پهن و پهن کرده بود صورت او را حالتی وحشیانه می داد. با خونسردی در مقابل درویش کرنش کرد و بانوعی احترام ساختگی طناب را از دست و گردن وی باز کرد. یساولی داد زد:

— این طور بهترست. شاهزاده را که نمی شود دست بسته به تختگاه برد. چون ~

دلچک حرفش را قطع کرد:

— ساکت پسر! شاهزاده کیست این یک درویش است. یک مرد خدا، و حالا خواهید دید چه رقص و سماع صوفیانه بی به راه خواهد انداخت.

یساول پیری که درویش را توقیف کرده بود روی دسته پارویی که در دست داشت ضرب گرفت و تصنیف مسخره بی را شروع به خواندن کرد. دلچک بی آنکه به سکون و سکوت درویش توجه کند با کرنشی مسخره مقابل درویش ایستاد. ناگهان درویش بلند سپیدی گرفته او چنگ زد:

— بلند شود درویش! وقت سماع است.

با زور او را به میان قایق کشانید. قایق تلوتلو خورد اما تعادل خود را بازیافت. دلچک در حالی که دسته های لاغر و استخوانی مرد خدا را در دست های زمخت خود گرفته بود شروع کرد به رقصیدن. یساول ها کف می زدند، هلهله می کردند و تصنیف زشتی را که یساول پیر می خواند تکرار می کردند. درویش خود را تسلیم حرکات دلچک کرده بود و یساول ها متلک می پرانند و با دست و سر حرکات رقص دلچک را تقلید می نمودند. صدای خنده و آواز، قایق عالیجناب را که جلوتر از قایق یساول ها حرکت می کرد، متوقف داشت.

— بچه ها، این یک دزد خطرناک است. دستهایش را ببندید!

— نه عالیجناب، اگر کسی ریش هایش را دانه دانه هم بکند صدایش در نمی آید. — ممکن است ناگهان خودش را توی آب بیندازد و فرار کند. دستهایش را فوراً

ببندید!

یساول پیر ضرب و تصنیفش را قطع کرد. با ترس و احتیاط آمد و دست و شانه او را با طناب بست. دلچک هم که یکدفعه دست درویش را رها کرد، او را به کف قایق انداخت

و بعد، با آبی که بر او تاخت سراپایش را آلوده ساخت.

قایق به مقصد رسیده بود و درویش را که با دست و شانه بسته جلودسته حرکت می کرد یساول ها با فریاد و مسخره وارد خانه قاضی کردند. از تشریفات محکمه، و از مذاکره‌یی که بین عالیجناب با قاضی و شاهد هایش رد و بدل شد، درویش درین لحظه چیزی به خاطر نداشت اما یادش آمد که یک شاهد در محضر قاضی گفت:

— جناب قاضی، این یک دیوانه است. به زحمت سؤال و جواب نمی‌ارزد.
شاهد دیگر افزود:

— گدایی دیوانه — که دایم در غارها دنبال گنج می‌گردد.
سرکرده یساول ها گفت:

— دزدست، جناب قاضی. شاید هم توی همان غارها ~
شاهد اولی حرف او را قطع کرد:

— دنبال گنج‌هایی که خودش مخفی کرده است می‌گردد! نه جناب قاضی این یک دیوانه مالیخولیایی است.
شاهد دومی افزود:

— که خیال می‌کند وجود دیگری در درون او مخفی است.
عالیجناب وسط حرف آنها دوید:

— اما دزدست، قربان. خودش هم آن را انکار نکرده است.
شاهد اول گفت:

— سرو وضعش را نگاه کنید، جناب قاضی! با این ضعف و لاغری چطور می‌تواند خانه‌های یک شهر را در ظرف یک هفته، آن طور خالی کند. برای یک گدای دیوانه ~
و درویش زیر لب منگید:

— برای یک شهزاده غارت کردن یک شهر یک هفته هم لازم ندارد، قربان!
سرکرده یساولان با خشم و خروش فریاد زد:

— ملاحظه می‌کنید، جناب قاضی! این گدای احمق دستگاه داروغه را دست انداخته است. آیا این کار مجازات ندارد؟

قاضی که با کبر و نازی شاهزاده وار بر مسند حکم تکیه زده بود، دستی به ریش خود کشید و در حالی که از گوشه چشم به متهم می‌نگریست، بی آنکه چیزی از وی سؤال

کند حکم خود را داد. حکم او این بود که طنابی محکم به گردن دیوانه بیندازند. او را با رسوایی و خواری دور شهر بگردانند. در میدان جلو بازار تا نفس دارد تازیانه اش بزنند و بعد هم او را از دروازه اخراج نمایند تا دیگر هر دیوانه‌یی جرئت نکند دستگاه داروغه را دست بیندازد.

یادش آمد که آن روز تا نزدیک عصر او را با بوق و کرنا توی شهر گرداندند. در میدان جلو بازار شلاق جانانه‌یی به او زدند. انبوه مردم با لذت و خرسندی وحشیانه‌یی در گذرها تماشا می‌کردند. بچه‌ها دنبال موکب شکنجه با او حرکت می‌کردند. در تمام راه بچه‌ها سنگ و کلوخ و آب دهان به رویش انداختند و از هر جا رد شد زن‌ها از پشت بام‌ها لعن و نفرین و خنده و متلک نثارش کردند. بالاخره نزدیک دروازه یساول‌ها طناب را از گردنش باز کردند و در بیرون دروازه با مشت و لگد او را توی خندق پشت شهر انداختند.

باز به خاطر آورد که چند لحظه، همانجا درون خندق نیمه جان و تقریباً بیهوش توی گند و کثافات گودال‌ها باقی مانده بود. بعد هم با زحمت و تقلا خود را از آنجا بیرون کشیده بود و راه تپه‌های مجاور را که با شهر فاصله‌یی نداشت پیش گرفته بود. در بین راه هم از جوی گل آلودی که محل عبور آب‌های کثیف مزرعه‌های اطراف شهر بود، قدری آب نوشیده بود و باز با بی‌حالی و تلاش، در جاده سربالا و در حالی که عصای چوپان را هم که سالها تکیه گاه راه‌پیمایی‌های او بود از دست داده بود، در میان باد و سرمای کوهستان خود را به این غار رسانده بود.

این را هم به یاد داشت که وقتی آن آب کثیف توی جوی را با کف دست می‌نوشتید با شاهزاده خود حرف زده بود:

— عصر به خیر شاهزاده! دنیای مال تست. جریمه خوشباشی‌های گذشته ات را خوب پرداختی؟

وندای درون، از زبان شاهزاده به او پرخاش کرده بود:

— عصر به خیر، گدای احمق! برای همین خوشی‌ها بود که قصر و خاتون و ملک و

آسایش را ترک کردی؟

و درویش که روی سنگ سفید در کنار برکه جلو غار نشسته بود تمام این ماجراها را در یک لحظه از پیش چشم خود مرور داد. روزه بود و تمام شب را در مناجات و نماز

گذرانده بود. سرش به شدت درد می‌کرد و تمام پشت و پهلوش مجروح به نظر می‌رسید. تصویرش در آب برکه به تصویر یک درخت بی برگ و بارمی مانست. کلاغ پیری مقابل چشم او از کنار برکه پرواز کرد و به بالای دهانه غار پرید. مرد با گوشه چشم حرکت او را دنبال کرد. در بالای غار درخت خشکیده‌یی در زیر باد حرکت می‌کرد. تصویر شاخه‌های بی برگ و بار آن در لرزشی که توی آب برکه داشت تصویر مرد را در خود فرومی‌پیچید، تکه تکه می‌کرد و در بین نقش ابر و آسمان و عکس کوه و صخره محو می‌نمود.

درویش همانجا که نشسته بود خمیازه‌یی کشید اما از اینکه خستگی‌های دیروز همچنان در تنش باقی بود احساس رضایت کرد. فکر اینکه هنوز شاهزاده در وجودش باقی است برای وی مایه تشویش بود. از وقتی سایه مزاحم او را بر روی ضمیر خویش احساس کرده بود این تشویق از وی جدا نشده بود. در تمام سالهایی که از بلخ تا مکه و از شام تا نشابور همه دنیا را زیر قدم سپرده بود وجود این مزاحم جدایی ناپذیر را احساس کرده بود. در تمام این مدت احساس کرده بود که یک نیمه وجودش با نیمه دیگر آن در ستیز و گریز به سر برده بود و این کشمکش او را از اینکه به آنچه در ورای خودی هاست ببیندشد مانع آمده بود. همان اولین روزهای رهایی بود که برخورد با درویش پابره‌نه او را متوجه این سایه درونی کرده بود.

یک هفته بود که بلخ را پشت سر گذاشته بود. شتابان و مثل آنکه او را دنبال کرده باشند جاده‌ها را در زیر پای درمی‌نوشت. از یک پل نیم شکسته عبور کرده بود و به سر یک دو راه رسیده بود. درویش همانجا بر سر یک سنگ نشسته بود. چه سیمای آرام و چه پیشانی درخشانی داشت! ریاضت وجودش را خورده بود. آنچه از آن باقی مانده بود انگار فقط یک شیخ بود — یک روح اثری و بی جسم. با لبخندی که بوی آشنایی می‌داد گفت:

— صبح به خیر، چوپان! با این عجله انگار از گرگ می‌گریزی. پس گله‌ات کجاست؟

— صبح به خیر، درویش! گله‌ام را گذاشته‌ام، اما آنچه از آن می‌گیریم دنیاست. می‌ترسم اگر دیرتر بگریزم دنبال کند!

درویش خنده‌یی رندانه کرد. خنده‌اش گرمی خورشید و روشنی هوای صبحگاهان را داشت.

— ترس دنیا دنبال نمی‌کند چون با تو همه جا همراه است. انسان تا از خودی خود

رهایی نیابد از دنیا جدا نمی‌شود.

— این را شنیده‌ام، درویش. اما کیست که بتواند از خودی خود جدا شود. انسان می‌تواند تخت و تاج را ترک کند، قصر و ملک را رها نماید از عزت و شوکت بگذرد اما از خودی خود نمی‌تواند فاصله بگیرد.

— کار آسانی نیست. اما من از خودی خود فاصله گرفته‌ام. از یک راهزن که در وجودم بود جدا شده‌ام. آیا دنیایی که تواز آن می‌گریزی ملک و فرمانروایی است؟ چوپان که نمی‌خواست به آسانی به این سؤال جواب بدهد با بیخیالی گفت:

— راستش من هم در درون خود یک راهزن دارم. برای رهایی از آن چه می‌توانم

کرد؟

— کار آسانی نیست چوپان. این راهزن دایم ترا وسوسه خواهد کرد، دایم ترا سرزنش خواهد کرد.

— می‌دانم، این را تجربه کرده‌ام. اما با او چه باید کرد؟

— باید دایم شکنجه‌اش کرد، باید دایم توی سرش کوبید. تسلیم شدنت به خواری و رسوایی بیش از هر چیز به او لطمه می‌زند. اما یادت باشد که تا او با تست آنچه از آن می‌گریزی با تست.

صدای کلاغ و سنگ کوچکی که از زیر پای او به درون برکه غلتید رشته افکار مرد خدا را درین لحظه از هم گسیخت. با این صدا پل نیم شکسته و درویش پابرنه هم در افق‌های دور محو شد. نسیم خفیفی از روی گردن و شانه مجروح نیم لخت او گذشت و روی برکه را به لرزش درآورد. مرد به درون برکه نگاه کرد. سیمای خود را با چهره درویش پابرنه درهم آمیخته یافت: از وجود او نیز شبیح اثیرگونه‌یی باقی بود. اما با او چقدر شباهت و در عین حال چقدر اختلاف داشت! درویش پابرنه از رهزن خویش رهایی یافته بود اما رهزنی که در درون وی بود همچنان بعد از سالها با وی باقی مانده بود. آخرین حرف او را به خاطر آورد و زیر لب منگید:

— خواری و رسوایی. تسلیم به خواری و رسوایی!

از همانجا که نشسته بود به بالای غار نگاه کرد. باد در میان بوته‌های خار می‌پیچید و او را به آنجا می‌خواند. از کنار برکه برخاست و در یک چشم برهم زدن خود را بالای غار یافت. دامنه کوه، جابه‌جا، پراز بوته‌های خار بود. ساقه‌های نرم و نیم پوسیده‌ی هم که تازه

از زیر برف های باران خورده بیرون آمده بود همه جا پراکنده بود. فکری تازه از خاطرش گذشت — فکر آنکه پشته یی ازین بوته ها را به شهر ببرد و دوباره همراه شاهزاده به کوچه ها و گذرهایی که دیروز شاهد آن همه خواری و رسوایی وی بود سری بزند. شاهزاده کوشید با وسوسه و عتاب درونی وی را از این فکر منصرف کند. اما ناخرسندی او وی را درین اندیشه راسخ کرد. بی آنکه تردیدی نشان دهد به کندن بوته ها پرداخت. ساقه های نرم و پوسیده نی هم، در اندک مدت در زیر انگشت های لاغر و استخوانی او به یک شبکه حصیرگونه تبدیل شد و توده یی از بوته های خار درون آن جای گرفت. طناب باریکی نیز که خرقة پاره پاره او را به بدن نیم عریانش می پیوست پشته خار را بر دوش و شانه او محکم کرد و درویش با این بار از دامنه تپه سرازیر شد.



راه شهر را نمی دانست اما دود و غباری که از دور یک گوشه افق را به شدت تیره کرده بود آن را به وی نشان داد. جاده از دامنه کوه به طور مارپیچ تاب می خورد و او را به سوی شهر می برد. راه از روستایی هایی که کالاهای خود را به بازار می بردند، و از دوره گردهایی که از شهر به روستاهای اطراف می رفتند به طرز گیج کننده یی پر رفت و آمد بود. الاغ های روستائیان که بی هیچ نظمی در عرض جاده حرکت می کردند بارها مانع از عبور وی شدند. چند بار فحش و فریاد ارا به ران ها او را با باری که بر دوش داشت به آنسوی جاده پرتاب کرد. دو دفعه هنگامی که در کنار جاده نماز می خواند شترهای بارکش پوزه های خود را در بوته های خار او که آن را در یک کنار رها کرده بود فرو کردند. یک دفعه یابوهای آسیابان نزدیک بود او را با بارش زیر دست و پای خود لگدمال کنند. تیغه های تیز بوته ها مکرر گردن و شانه نیم لخت او را آزرده و او مجبور شد لمحہ یی چند در راه توقف کند و با تکه یی از خرقة پاره جراحات خود را ببندد و خون سینه و گردن را پاک کند. طناب باریکی که پشته خار را به پشت او بسته بود مکرر از هم پاره شد و او ناچار گشت بایستد و آن را دوباره گره بزند.

وقتی به میدان شهر رسید نزدیک غروب بود و بازار و دکان اندک اندک بر چیده می شد. اما بچه ها تک و توک توی کوچه ها پرتاب می زدند و در میان دود و شعله آتش هایی که رو به خاموشی می رفت جست و خیز می کردند. شهر، شب چهارشنبه سوری را جشن گرفته بود. مردم به خانه ها رفته بودند و جز معدودی بچه های ولگرد و جوان های بیچار هیچ کس در

میدان جلوی بازار دیده نمی‌شد. درویش پشته‌اش را همانجا در میدان روبه‌روی دهنة بازار به زمین گذاشت و خود یک لحظه به دیوارمقابل در کنار میدان تکیه داد. گرسنگی و خستگی او را از پا در آورده بود. با آنکه ماه رمضان نبود، مرد خدا، مثل همه روزهای دیگر سال روزه بود. یارای آنکه با باربوته‌اش، همراه شاهزاده، در کوچه‌های اطراف پرسه بزند و خاطرة خواری‌ها و رسوایی‌های دیروز را مزمه کند برایش باقی نمانده بود. اندیشید که اگر پشته بارش را بفروشد می‌تواند با لقمه نانی که می‌خرد روزه‌اش را بگشاید و شب را در مسجد شهر اعتکاف کند. اما او نه حساب چهارشنبه سوری را کرده بود نه حساب بهار زودرس را که به دنبال آن از راه می‌رسید. سال‌ها بود که حساب سال و ماه را از دست داده بود. در غروب چهارشنبه سوری، دیگر هیچ کس در اطراف بازار و میدان تردد نمی‌کرد تا بوته‌های او را برای سوخت یا برای جشن خریداری کند.

احساس خستگی می‌کرد. پشت به دیوار داده بود و زیر لب اوراد و ادعية روزانه‌اش را می‌خواند. گرسنگی او را از پا در آورده بود. از تشنگی رنج می‌کشید. از ناتوانی پلک‌های خسته‌اش یک لحظه روی هم افتاد و خوابی سبک او را از خود در ربود. صدای یک عده بچه‌های ولگرد که از دهنة بازار به میدان وارد شدند خوابش را یک لحظه به هم زد. اینها سرودهای مسخره‌آمیز می‌خواندند و همراه با آهنگ ساز و دف می‌رقصیدند. تمام میدان از خنده و شادی به هیجان آمد اما درویش که از ماندگی تاب حرکت نداشت همچنان خواب‌آلود در کنار میدان باقی ماند و بانگ و فریاد بچه‌ها او را از جای خود نجنباند. بچه‌ها تا چشمشان به بوته‌هایی که وسط میدان ریخته بود افتاد با لودگی فریاد شادی کشیدند و به یک لحظه آن را آتش زدند. سپس با همان شوخی و بیغمی که خاص بچه‌هاست در اطراف آن شروع به جست‌وخیز کردند. تا درویش به خویش آمد و خود را به میان آنها رسانید، بچه‌ها بی آنکه به او فرصت حرف و اعتراض داده باشند دستش را گرفتند و با دف زدن و کف زدن او را با خود به پایکوبی کشاندند. یاد رقص مسخره‌فایق یا خاطرة مجالس وجد و سماع درویشان شام و بغداد یک لحظه درویش را در جاذبه بی‌بیخودانه فروبرد و ناگهان به همراه بچه‌ها و در میان ساز و سرود آنها خود را به جاذبه پایکوبی و دست‌افشانی تسلیم دید. تمام درد و شوق روحانی درویش درین پایکوبی مجال خودنمایی یافت و حرکات دست و پا و جنبش سر و اندام وی میل به از خود رهایی را که بر تمام وجود او حاکم بود به زبان اشاره به بیان می‌آورد. بچه‌ها هم دچار حیرت و هیجان شده بودند و چشم‌های شاد و شوخ

آنها با کنجکاو و بیخیالی به حرکات درویش خیره مانده بود.

درین هنگام یک دسته جوان های بیعار که با شادی و نشاط آکنده از بیخیالی از کوچه مقابل بازار می آمدند درویش ژولیده مویی را در میان بوته های مشتعل، همراه بچه های محله، مشغول پایکوبی دیدند. آنها هم به شور و هیجان آمدند و با شوخی و لودگی در اطراف وی، مثل بچه های ولگرد، به جست و خیز مشغول شدند. هوا تاریک شده بود و پایکوبی در پرتو شعله بوته ها منظره یی جادویی به جست و خیز بچه ها می داد.

ناگهان یک بچه ولگرد که تازه از دهنه بازار می رسید در حالی که بوته افروخته اما نیم سوخته را به جانب درویش پرتاب می کرد، فریاد برآورد:

— بچه ها، این دیوانه دیروزی است!

صدای دیگری گفت:

— همان دزد دیوانه!

و صدای یک ولگرد بیعار غرش کرد:

— جادوگر غارها. بچه ها این یک راهزن است!

بلافاصله بچه ها از درویش فاصله گرفتند. آواز و خنده کود کانه شان که پراز شادی و مهربانی بود ناگهان به فریاد خشم و نگاه نفرت تبدیل شد. یک عده شان با سنگ و چوب و بوته های نیم سوز به جان درویش افتادند. عده یی دیگر که دوست داشتند درویش را همچنان به پایکوبی وادارند و لذت شادی و شوخی را از دست ندهند با آن عده به نزاع برخاستند. در یک لحظه صحنه شادی و دوستی به معرکه جنگ و دشمنی تبدیل شد. تا حریفان مشغول زد و خورد بودند، درویش که نیمی از خرقة اش سوخته بود و تمام وجودش از دود آتش سیاه شده بود در تاریکی شب از یک کوچه باریک مجاور میدان زد به چاک و ناپدید شد. درین بین باران هم در گرفت و آتش نزاع را هم مثل آتش بوته ها خاموش کرد.

درویش که سودازده و سراسیمه در زیر باران شامگاه از یک کوچه به کوچه دیگر می گریخت بالاخره خود را در مقابل یک مسجد کهنه یافت. شور و غوغای ولگردها که او را در کوچه ها دنبال می کردند از دور به گوش می رسید اما او بیش از آن از پا در آمده بود که باز به درون کوچه های تاریک و ناشناس فرار کند. به مسجد داخل شد و اندیشید شب را در آنجا بگذراند و زیر سقف خلوت و آرام آن لمحہ یی چند خستگی را از تن بیرون نماید. خادم مسجد هنوز از ورود او خبر نداشت که دنباله دسته ولگردان با سرو صدای بسیار به

کوچه های اطراف رسید.

— دزد را در مسجد نگذارید!

— مسجد جای دیوانه ها نیست، بیرونش کنید!

— راهزن است، ممکن است مسجد را آتش بزند!

و با این سروصداها خادم که مرد شوریده حال را در صحن مسجد نشسته دید، از ترس خود با مشت و لگد به جان او افتاد. پایش را که از ماندگی یارای حرکت نداشت با خشونت کشید، سرش را چند جا به پایه های سنگی مسجد زد او را در میان تاریکی ها به زور از مسجد به کوچه انداخت.

با این حال فریاد غوغا که هر لحظه نزدیک می شد درویش را به جستجوی فرار وادار کرد برخاست. و با شتاب تمام راه گریز پیش گرفت. ساعتها در پس کوچه های تاریک و ناشناس در زیر باران و در میان فریاد و لگردها و صدای سنگ ها از کوچه یی به کوچه یی می گریخت تا سرانجام خود را، در بیرون شهر به دامنه تپه ها رسانید و با همان وحشت و نفرتی که طی سال ها همواره از شهر و اهل شهر داشت راه جاده یی را که به سوی کوه های دوردست می رفت پیش گرفت. هوا تاریک بود و زمین خیس و سرد و لغزان می نمود.

غوغای بچه ها دیگر به گوش نمی رسید اما سنگ ها همچنان پارس می کردند و سنگ های خرد و بزرگ که زیر پای مرد جابه جا می شد پاهای برهنه اش را مجروح می کرد. باد از درز و شکاف خرقه پاره و نیم سوخته او تا مغز استخوانش نفوذ می کرد و او گریزان و سرگردان در جاده تاریک می دوید. قلبش به شدت می زد و نفس از سینه اش به زحمت بیرون می آمد، اما او مثل کسی که دنبالش کرده باشند با سرعت تمام جاده لغزان سربالا را زیر قدم می آورد. باران خرد اندک اندک درشت شد و ناگهان به صورت رگبار درآمد. با این حال او بی توقف می دوید. همه جا دیوار خرابه یی، درخت خشکیده یی و زیر پلی را جستجو می کرد تا یک لحظه از ضربه های رگبار در آنجا پناه بیابد. همه جا تاریک، همه جا پر از تپه و چاله و همه جا عاری از دیوار و درخت بود. باد تندی می وزید و از رگباری که مثل سیل فرومی ریخت پرده یی تاریک و آریب جلوی چشم می آویخت و نور خیره کننده یی که دم به دم از برق پرخروش فرومی جست در پهنای این پرده فرومی شکست و جلودید را می گرفت. مرد می دوید و می لغزید و می افتاد و باز برمی خاست و خود را به پیش می کشاند. رگبار هر لحظه تندتر می شد و بالاخره دانه های درشت آن به صورت تگرگ درآمد.

درویش در زیر رگبار تگرگ همچنان می‌دوید و در امتداد جاده نشناخته پیش می‌رفت. دست‌های کرخت یخ‌زده را با ناتوانی جلوی سرو صورت می‌گرفت و در میان تگرگ، بی آنکه جلوی پای خود را ببیند، راه خود را ادامه می‌داد. بالاخره با آنکه تگرگ ایستاد، باران همچنان فرومی‌ریخت. اما مرد دیگری برای حرکت نداشت و به زحمت در میان باد و باران دست‌وپایی می‌جنباند. ناگهان پایش لغزید، سرش به چیز سنگینی خورد و بلافاصله نقش زمین شد.



ناله‌یی کرد و چون چشم گشود سرو کله‌یی پشم‌آلود با ریش و ابرویی انبوه و پر پشت را که نگاه گرم و لبخند شیرینی در میان آن‌ها می‌درخشید بالای سر خود دید. — بلند شو مرد خدا! چندین روزست جز آب و دوا چیزی از گلویت پایین نرفته است. امشب که تب و درد فروکش کرده است این یک کاسه شیر داغ حسابی حال ترا جا می‌آورد!

مرد به خود تکانی داد و با ترس و کنج‌کاوی در یک گردش چشم دور و بر را از نظر گذراند. بعد از سالها آوارگی در کوه و بیابان خود را در زیر یک سقف گرم، در آغوش یک هوای مطبوع رؤیایی می‌دید. در یک سوی اطاق آتشی روشن بود، و در سوی دیگر پیه‌سوز کوچکی دود می‌کرد و بر سقف و دیوار کاه‌گلی خانه پیرمرد روشنی می‌انداخت. با ناباوری به پیرمرد که در بالین او به زانو درآمده بود و از کاسه‌یی که در دست داشت بخار دلپذیری برمی‌خاست نگاه کرد.

— برخیز، فرزند! زنده ماندنت را هیچ کس باور نمی‌کرد. لطف خدا بود که به دادت رسید.

صدای پیرمرد به زحمت، و مثل آنکه از فاصله‌یی دور می‌آید، به گوشش می‌رسید. هنوز کرختی خواب روی پلک‌هایش سنگینی می‌کرد. با ناله‌یی مقطع، و با ترس و تردید پرسید:

— آیا... بالاخره... مرا... ترک کرد؟

— نه فرزند، او هرگز درمندان و بی‌پناهان را ترک نمی‌کند. خود او بود که در آن سیل و باران مرا به جستجوی تو، به بالین تو فرستاد.

— وای... پس این... لعنتی هنوز با... با من است،... هنوز هم... ترکم نکرده

است؟

بریده بریده حرف می زد. صدایش مأیوس و حزن آهنگ بود. خسته به نظر می رسید، خواب چشم هایش را روی هم می انداخت. پیرمرد با لحنی جدی و خشونت آمیز داد زد:

— از چه کسی صحبت می کنی، فرزند؟

— از همان شاهزاده... نه، از همان دزد... که هرجا... هرجا می روم... دنبال

می کند.

کاسه شیر را از دست پیرمرد گرفته بود. اما با ترس و دودلی به آن نگاه می کرد.

— شیرت را بنوش، فرزند. این گرسنگی است که انسان را به وهم و مالیخولیا دچار

می کند. هیچ دزدی و هیچ شاهزاده یی ترا دنبال نمی کند. آرام باش، مرد خدا. این خدا بود که

نجات داد. شیرت را بنوش و شکر او را ~

یک جرعه شیر نوشید. نام خدا او را از تردید بیرون آورده بود. به نظرش آمد که با آن

یک جرعه جان و حیات عالمی وارد وجودش شد. صدایش آهنگ زندگی یافت. وهم و

رؤیا از جلو چشمش محو شد. با کنجکاوای اما خونسردی پرسید:

— اینجا کجاست، زندان قاضی؟

و پیرمرد با لحنی که طنز و دلنوازی را به هم می آمیخت گفت:

— زندان قاضی نه. اما کاروانسراست که آن هم برای آنکه به کوه و صحرا عادت

دارد زندان است.

— کاروانسرا؟ آن هم در کوه و صحرا!

— آیا این ممکن نیست. اما اینجا یک بقعه متروک است فرزند که با کاروانسرا

تفاوت ندارد. اینجا را گور شاهزاده می گویند. اما تو، هم اکنون از کدام شاهزاده صحبت

کردی؟

— من از یک دزد صحبت کردم که یک وقت خودش را شاهزاده می پنداشت.

— این یک خیال واهی است فرزند. کدام شاهزاده است که زیر تگرگ و باران

یک درویش پابرهنه را در کوه و صحرا دنبال کند؟

بیمار جوابی نداد. شیر را جرعه جرعه سرکشید و گوش به حرف های پیرمرد داد:

— آنشب ترا کنار دیوار همین بقعه بیهوش و تقریباً نیمه جان پیدا کردم. در تاریکی

شب و در حال ترس و فرار سرت به دیوار بقعه خورده بود. من، درست در همان لحظه که باران و تگرگ بند آمده بود از پشت بام این بقعه شبخ ترا توی تاریکی ها در کنار این دیوار افتاده دیدم. شتر بچه گمشده یی را اینجا بر پشت بام این کاروانسرا جستجو می کردم. این جستجو برای نجات تو بود، فرزند. همیشه وقتی راه گم کرده یی به کمک احتیاج دارد من روی پشت بام ها دارم دنبال شتر بچه یی می گردم.

بیمار اینک نیرو و هوش خود را باز یافته بود. آن چند جرعه شیر گرم — چنانکه پیر مرد گفته بود — حسابی حال او را به جا آورده بود. حرف های پیر مرد، خاطره های گذشته را در ذهن او جان داده بود. ناگهان با خود زمزمه کرد:

— کاروانسرا... پشت بام... شتر بچه... هوم!

و بلافاصله پرسید:

— راستی پیر مقدس، آیا تو هرگز شتر بچه را در بلخ، بر روی بام یک کاروانسرا جستجو نکرده یی؟

— در بلخ؟ چرا. اما از آن ماجرا حالا باید بیست سالی گذشته باشد. آن داستان را هم جز من و آنکس که خود را مالک آن کاروانسرا می پنداشت نمی داند. آیا تو چیزی از آن قصه را شنیده یی؟ راستی، نکند ~

— درست است، ژنده پوش مقدس! من درست از دست همان کس که خود را مالک آن کاروانسرا می پنداشت می گریزم. این سایه همان شاهزاده رهزن است که هر جا می روم همچنان مرا دنبال می کند!

— اما فرزند، انسان نباید از سایه خود بترسد. آنچه انسان را از سایه خود می ترساند تنهایی است — تنهایی و بیکاری. به هر حال انسان مشغول فارغ باشد بهتر است تا فارغ مشغول. راستی مرد خدا، حالا شغل و حرفه تو چیست؟

— من شغل و حرفه یی ندارم. زندگی در آوارگی و از خود گریزی جایی برای اشتغال به حرفه و شغلی باقی نمی گذارد.

— باورکردنی نیست فرزند! بیست سال عمرت را در آوارگی و بیکارگی، بدون هیچ شغل و حرفه یی، دور از مردم سر کرده یی و باز امید داشته یی از خودی خود، که مثل سایه دنبال انسان است، رهایی بیابی. درست است که انسان برای از خود رهایی نیاز به تحمل محنت و ریاضت دارد اما آن ریاضت و محنتی است که در صحبت انسان ها، و در تحمل

دوستی ها و دشمنی های آنها حاصل می شود. زندگی در عزلت که بدون شغل و حرفه و دور از درس و آزار مردم باشد زندگی در برج عاج است و هیچ چیز به آن اندازه با مذاق یک شاهزاده مناسب نیست. اگر شاهزاده ات درین مدت هرگز از توجدا نشده است، از آن روست که تو، در درون غارها، در میان صحراها و حتی در قله کوه ها برای او و برای خود قصری خلوت، شاهانه و دور از ازدحام ساخته بودی، بیکارگی و مردم گریزی هرگز راه خدا نیست، راه خدا از میان مردم می گذرد!

مرد خدا با حیرت اما نه با انکار به حرف ژنده پوش گوش می داد. بعد از بیست سال دوباره او را همچنان گستاخ وار، با هیبت، و بی اعتنا با خود مشغول صحبت می یافت و از اینکه صحبت او دیگر به غرور شاهانه وی بر نمی خورد خرسند بود. ژنده پوش اندکی پیرتر به نظر می آمد اما حالت وحشی گونه و رمیده وار گذشته اش را همچنان حفظ کرده بود: — آری فرزندی، راه دیگری نیست. راه خدا از میان همین مردم ساده و عادی می گذرد که رنج می برند و باز شادی می کنند، کینه جویی می نمایند و باز عشق می ورزند، یکدیگر را می دزدند و می خورند و باز خود را برای یکدیگر فدا می کنند، در جنگ سیل خون راه می اندازند و باز در صلح دست یکدیگر را با محبت می فشارند. با اینهمه در هر چه می کنند و در هر چه نمی کنند تصویر ذات او و تسخیر اراده او باقی می ماند. آنکس هم که جویای اوست تا وقتی در میان آنها نباشد تا وقتی در هیجان ها و شادی های آنها شریک نگردد و تا وقتی از دردها و افسردگی هاشان رنج نبرد هرگز به آنچه می جوید نخواهد رسید.

بیمار که گویی از عمر رفته تأسف داشت با لحنی که حاکی از درماندگی به نظر می رسید، آهسته گفت:

— اما من بعد از بیست سال که از مردم گریخته ام حالا در بین آنها چه می توانم

کرد؟

— متأسفم، مرد خدا! اما آن بیست سالی که تو آن را در تنهایی و آوارگی و بیکارگی سرکرده بی یکسره در خودنگری گذشته است. تمام آن مدت را، به رغم محنت و ریاضتی که تحمل کرده ای، با شاهزاده ای که در درون خود داشته ای، در یک زندان شاهانه گذرانده ای. جستجوییت را باید در بین مردم، همراه مردم، و به خاطر مردم از سر بگیری.

— می ترسم زندگی در بین مردم مرا سرانجام باز به آنچه از آن گریخته ام برگرداند.

بارها از پیران راه شنیده‌ام که صحبت مردم به آتش می‌ماند نباید خود را به دم آتش داد!

— اما بدون این آتش هم روح تصفیه نمی‌شود، حتی خام و شکننده باقی می‌ماند. گوش کن مرد خدا. من زمانی خشت زنی می‌کردم. یک روز که خشت‌هایم خشک شد و خواستم آن‌ها را به کارگاه آجر بفرستم، شنیدم که یک خشت نیمه خشک در گوش خشت دیگر زمزمه می‌کرد: «بدرو باش دوست عزیز، امشب ما را به آتش می‌برند!». می‌دانی آن خشت دیگر چه جوابش داد: «باکی نیست دوست جوان. در عوض، آتش خامی و شکنندگی را از ما خواهد گرفت!» حالا تو هم، شاهزاده عزیز، فکر نمی‌کنی آتشی که می‌سوزاند بیشتر از سرمایی که کرخت می‌کند در انسان شوق و طلب برمی‌انگیزد؟ به هر حال، رهایی از خود جز با درگیری با غیر ممکن نیست، فرزند. انسان وقتی خود را با غم و شادی خلق درگیر می‌کند لااقل می‌تواند دل را به این امید خوش دارد که محنت او برای دیگری تبدیل به راحت می‌شود و شادی او دیگری را از بند محنت می‌رهاند. دست او به کاری افتد و دست‌هایی را که یارای کار ندارند کمک می‌کند. کار او آنچه را دیگر مردم آغاز می‌کنند به پایان می‌برد و کار مردم هم آنچه را وی آغاز می‌کند به انجام می‌رساند. بدینگونه انسان وقتی در بین مردم، با مردم، و به خاطر مردم زندگی می‌کند در بسط و توسعه نیایی که مشیت خداوند آن را چنانکه هست زنده و متحرک و باقی و برپا می‌خواهد، شریک می‌شود و این ارتباط با مردم به وی کمک می‌کند تا با آنچه مردم تصویر ذات او و مظهر صفات او هستند اتصال بیابد. اما انسان که بین مردم زندگی می‌کند و در کار آنها شریک می‌شود البته از خواب و خور هم بی‌نیاز نیست و حالا، دوست عزیز، بعد از کاسه شیری که نوشیدی هیچ چیز مثل یک خواب آسوده‌تر برای بازگشت به میان مردم آماده نمی‌کند. پس به امید فردا، بخواب فرزند — شب به خیر!

— شب به خیر، پدر! به امید فردا که...

— که دیگر مرا اینجا نخواهی یافت. اما کوله بار من که سال‌ها پیش در کاروانسرای شاهزاده بلخ آن را با خشم و نفرت نگرستی هدیه ژنده پوش برای شاهزاده بلخ خواهد بود و آنچه را من به عبارت برایت نگفتم به اشارت برایت خواهد گفت... شاید هم تقدیر باز ما را در سر راه یکدیگر قرار دهد. فعلاً به امید دیدار، شاهزاده، شب به خیر.

— به امید دیدار پیر مقدس، شب به خیر!



چند لحظه بعد، ژنده پوش پسر که چندین شب، در کنار گور شاهزاده، از بیمار پرستاری کرده بود و در تمام این مدت یک لمحّه نیز چشم برهم نهاده بود در خواب عمیقی فرو رفت. به دنبال او بیمار نیز که دیگر خود را سرشار از امید و خرسندی می یافت خویشتن را تسلیم جاذبه خواب کرد. آتش که ژنده پوش شیروی را در شعله آن گرم کرده بود رو به خاموشی می رفت. پیه سوز هنوز سقف و دیوار را روشن می کرد، و در نسیم نیمشب که از زیر در به درون بقعه نفوذ می کرد نقش سایه ها را دایم زیر و رو می کرد. احساس شور و هیجان ناشناخته بی خواب را از چشم درویش دور می کرد. فکر آنکه ژنده پوش پیر او را در کنار گور شاهزاده از تنهایی و آوارگی بیهوده نجات داده بود او را در باب رهایی از شاهزاده مطمئن می کرد و برایش مایه خرسندی بود. این خرسندی تا مدتها که نفیر خواب ژنده پوش در کنار گور شاهزاده طنین می افکند همچنان خاطر او را مشغول می داشت.

اندیشه او به سوی سال های گذشته پر گشوده بود. از عمری که در آوارگی و تنهایی، اما در کنار شاهزاده رهن، به سر برده بود، احساس ناخرسندی داشت. بیست سال تمام در سختی های ریاضت و در آوارگی های بی سرانجام فقط با خود، با شاهزاده که خودی وی بود، سر کرده بود و از جستجوی آنچه دنیا را به خاطر آن رها کرده بود غافل و محروم مانده بود. اکنون، بعد از عمری آوارگی و مردم گریزی درمی یافت که باید آنچه را می جست در میان مردم، همراه مردم، و به خاطر مردم جستجو کند. باید در این آتش که او یک عمر خود را از تف آن دور نگهداشته بود خود را گرم کند، تصفیه کند و از غل و غش برهاند...



این اندیشه ها، لختی ذهن خسته و خواب آلود او را جولانگاه ترس و دلهره ساخت و سرانجام خوابی سنگین و عمیق او را به دنیای رؤیاها برد. دنیایی که در آن هرچه دیده بود و هرچه گفته بود با هرچه آرزو کرده بود و هرچه به پندار در آورده بود به هم درمی آمیخت و آنچه را واقعیت عینی بود با آنچه جزو واقعیت ذهنی نداشت به هم تلفیق می کرد. این رؤیاها در تمام شب خواب او را مثل زندگی واقعی پرفراز و نشیب و آکنده از خرسندی و دلتنگی می داشت و تا صبح او را در عالمی که ورای دنیای حیات هر روزینه اما از همان مقوله بود سیر می داد.

یک لحظه خود را در درون غار سه خانه نزدیک نشابور یافت. زمستان بود و او آنجا

تا سحرگاه شب را به نماز و مناجات سر کرده بود. سرمای سخت بود و او در روی سنگ و خاک سرد و مرطوب غار نمی‌توانست چشم برهم بگذارد. بدنش در زیر خرقهٔ پاره پاره چوپان از سرما می‌لرزید و مثل یک تکه یخ کوهستان به نظر می‌آمد. ناگهان آرزوی آتش به دلش گذشت و در دم ازین آرزو روی درهم آورد. ناگهان چیزی گرم و پشم‌آلود را در کنار خویش حس کرد. اندیشید فرشته‌یی از خزانهٔ رحمت برایش پوستینی آورده باشد. بازوان لاغرش را در تاریکی گشود و پوستین را دربر کشید و سر و سینه لرزان یخ زده را در حرارت مطبوع آن گرم کرد. صبح که دیده از خواب باز کرد آن را ازدهایی پشم‌آلود یافت که از چشم‌های خونین او شرارهٔ آتش می‌جست اما تا چشمش به درویش افتاد سر بر زمین مالید و از دهانهٔ غار خارج شد.

درویش نیز برخاست و سر به صحرا نهاد. آهنگ کعبه داشت و در بیابان پیادگان حج را دنبال می‌کرد. صحرایی بی پایان بود. ریگ‌های تفته‌اش پای برهنهٔ او را می‌سوزاند و باد سوزانش استخوانش را می‌گداخت با نالانی و ماندگی لنگ‌لنگان راه طی می‌کرد و افتان و خیزان می‌رفت. یک جا در کنار جاده پایش به سنگ خورد و انگشت آن آسیب سخت دید. ایستاد و با حیرت بر روی سنگ این عبارت را خواند: برگردان و برخوان. با کنجکاوی سنگ را برگرداند. نوشته بود: آن را که در دل‌ها خانه دارد در آبادانی‌ها باید جست در ویرانی‌ها هرگز بدو نخواهی رسید! یک لحظه تأمل کرد و بعد با حیرت و تردید سر تکان داد و به راه خود رفت.

خارهای مگیلان ساق پایش را مجروح می‌کرد و گرمای آفتاب مغزش را به جوش می‌آورد. هنگام نماز بود و او به آب حاجت داشت. در آنسوی جاده دو حلقه چاه به نظر می‌آمد که کنار آنها از آبی که زیران کشیده بودند هنوز مرطوب به نظر می‌رسید. اما در آن لحظه جز او هیچ مسافری در اطراف چاه‌ها دیده نمی‌شد. در کنار یک چاه ایستاد و با ریسمانی که بر میان بسته بود دلو سفالینه‌اش را به درون چاه انداخت. وقتی آن را بیرون آورد به جای آب از جواهر پر بود، با بی‌نیازی و شتاب آن را در چاه خالی کرد و به سراغ چاه دیگر رفت. اما آنچه از آنجا بیرون آمد نیز به جای آب زرناب بود. خندید و سر به آسمان کرد که: این زر و جواهر به چه کارست؟ آنچه من حاجت دارم آب است و بیم آنست که وقت نماز بگذرد. در همان لحظه دید که از درون خاک، از زیر ریگ‌های تفته چشمهٔ آب در پیش پایش جوشیدن گرفت.

در بازگشت از حج خود را در بغداد در کنار دجله یافت. نشسته بود و خرقهٔ پاره پاره اش را رفومی کرد. سایه‌یی گران و ناهنجار را بالای سر خود احساس کرد که بر فقر و زنده‌یوشی او با چشم سرزنش و شگفتی می‌نگریست. طرز نگاه عتاب‌آمیز مرد چنان خاطرش را پریشان کرد که سوزن از دستش توی دجله افتاد. در جستجوی سوزن به درون آب نظر انداخت. هزارها ماهی از قعر دجله سر بر کرده بود و هریک سوزنی زرین برب گرفته بود. فریاد کرد که پس سوزن درویش چه شد؟ وقتی مرد ملامتگر دید که ماهی خرد سوزن درویش را برایش باز آورد و او به آن هزاران سوزن زرین اعتنا نکرد، سایه اش را از سر وی کم کرد و راه خود را پیش گرفت. وی نیز برخاست و باز سر به صحرا نهاد.

صحرا غرق در گل و سبزه بود از کنار هر صخره و ازین هر بوته‌یی بهار می‌جوشید. عطر گیاهان خودرو در هوا موج می‌زد و پرندگان سبکبال در اطراف گلبن‌های نودمیده جست‌وخیز می‌کردند. در خم جاده ماده آهوئی وحشی و سرگردان، با چشم‌های زیبا و رمیده گونهٔ خود ایستاده بود و از دور به او می‌نگریست. اما وقتی او به وی نزدیک شد رم نکرد ایستاد و آشناوار به او نگاه کرد:

— مرد خدا! شاهزاده‌ات مرد. وقت آنست که دیگر شکار کردن را ترک کنی!

صدا به گوشش آشنا آمد و در یک لمحّه آه‌ورا به جا آورد. همان شکار رمنده بود که سال‌ها پیش در آخرین روز شکار رفتنش با او حرف زده بود:

— کدام شکار را؟ من سال‌هاست دیگر به شکار نرفته‌ام.

— آری، اما درین سال‌ها شکار شاهزاده‌ات بودی و حالا که در میان مردم می‌روی مواظب باش که

— که شکار آنها نشوم! همین را می‌گویی، آهوی سخنگو؟

— نه، مرد خدا! آنجا شکار شدن بهتر از شکار کردن است. مواظب باش آنها را بشکار نکنی. اگر آنها ترا شکار کنند رنج تلخی که به تو می‌رسد ترا از خود رهایی خواهد داد. آنچه ترا دچار شاهزادهٔ دیگر خواهد کرد آن است که تو آنها را شکار کنی!

تا برگشت به او جواب دهد آه‌و ناپدید شده بود و شبیح او در بالای تپه‌ها به چشم

می‌خورد.

مرد راه خود را در میان سبزه‌های موج و درخت‌های سر تا پا در شکوفه نشسته‌یی که در اطراف جاده بود ادامه داد. از دور زمزمهٔ پرندگان به گوش می‌رسید. پرندگان آواز

نمی‌خواندند حرف می‌زدند و صدای آنها به آهنگ انسان‌ها شباهت داشت. یک دسته طوطی که روی شاخه‌های یک درخت نشسته بودند تا سایه‌ی وی را دیدند حرف خود را قطع کردند پر زدند و در جَوّاق‌های نیلی ناپدید شدند. اما بر درخت زیبایی که او، با شگفتی و تحسین، مقابل آن غرق حیرت و نیاپش مانده بود دو طوطی همچنان باقی بودند:

— صبح به خیر، مرد خدا! شاهزاده مرد.

— خرم باش، مرد خدا! دیگر شاهزاده‌یی نیست.

و طوطی‌های دیگر که در افاق نیلی ناپدید شده بودند از اوج آسمان‌ها با آنها هم‌سرایی می‌کردند:

— صبح به خیر مرد خدا! شاهزاده...

— خرم باش، مرد خدا! دیگر شاهزاده...

و انعکاس صدای آنها چنان طنین سنگینی در مغز وی افکند که سراسیمه از خواب پرید.



صبح شده بود و شعاع خورشید درون بقعه را روشن می‌کرد. درختی که روبه روی بقعه در باغچه مقابل قد برافراشته بود غرق در شکوفه بود. تا درویش به تماشای آن به نزدیک ایوان بقعه رفت، دو طوطی از روی شاخه‌ها پریدند و به یک لحظه در جَوّاقی رنگ صبح بهاری محو شدند: یک طوطی سبز رنگ بود و آن دیگر پرهای لیمویی رنگ داشت. از ژنده‌پوش خبری نبود اما کوله‌بارش در کنار ایوان دیده می‌شد. همان کوله‌بار چرک پر گرد و غبار بود که سال‌ها پیش ژنده‌پوش با آن به قصر شاهزاده آمده بود. اندیشه‌یی مثل برق خاطرش را روشن کرد: پس ژنده‌پوش از همان روز اول این کوله‌بار را برای او آورده بود و او در گیرودار خشم و غرور شهزادگی خویش آن را رد کرده بود — یا نادیده گرفته بود.

به افاق نگاه کرد: شفاف و بی‌غبار بود. آفتاب مهربانی و دلنوازی اولین روزهای رهایی را داشت. به یاد خوابهای دوشین افتاد. این خواب‌ها او را که سال‌ها در قلمرو رؤیا زیسته بود به اقیسم واقعیت باز می‌گردانند. تعبیر آنها در خاطر او نقش می‌بست و سخن ژنده‌پوش را برای او تفسیر می‌کرد. آن اژدها که او به جای پوستین گرفت تصویری از سال‌های آوارگی و مردم گریزش بود که او را چندی از دغدغه‌ی صحبت با خلق آسوده خاطر می‌ساخت اما فرجام آن جز گم‌رهی و تباهی نبود. نوشته‌یی که در آن سوی سنگ در کنار

جاده خواند، هشداری بود که به وی خاطر نشان می ساخت آنچه انسان را به خدا می رساند ویرانی نیست آبادانی است ولاجرم راه خدا از میان مردم می گذرد. آن دلوهای زرو گوهر و آن سوزن های طلایی هم که او آنها را رد کرد جلوه یی از وجود شاهزاده بود و او اگر آنها را می پذیرفت دوباره به صحبت یک راهزن زر پرست مبتلا می شد و به دام خودی ها می افتاد. آهوی وحشی به او یاد داد که وقتی در میان مردم می رود باید مثل مردم و به خاطر مردم زندگی کند و خود را با زرق و سالوس محبوب و معبود ایشان نسازد و نگذارد شهرت و جاه وی وسیله یی برای شکار کردن و به دام انداختن مردم از جانب وی گردد. اما طوطی ها رمز خوشامد گویی های ناسنجیده و چاپلوسانه بودند. این بار او را به خاطر مرگ شاهزاده یی شادباش می گفتند که پیشترها به خاطر زندگی وی او را ستایش کرده بودند. اما آنچه آنها ناسنجیده و برای خوشامد گویی بر زبان می آوردند هر چند او را از مرگ شاهزاده مزاحم مطمئن می کرد، در عین حال به طور ضمنی به وی خاطر نشان می ساخت که در میان مردم، به این ستایش های طوطی وار نباید دل بست و آنکس که به این خوش آمد گویی ها دل می بندد به دام غرور می افتد، از مردم جدا می شود و دوباره به خودی ها در بند می ماند.

مرد خدا به کنار ایوان برگشت و با کنجکاوای و خرسندی به زیر و رو کردن کوله بار پرداخت. ژنده پوش یک پیراهن کرباس کهنه و چند تکه نان خشک برایش در آنجا گذاشته بود. سایر چیزها که در کوله بار دیده می شد مشتی ابزار کار بود — رنده، تیشه، ماله، یک کلنگ، یک قالب خشت مالی و یک قیچی باغبانی. لحظه یی روحانی بود. خورشید همه چیز را در نور خود غرق کرده بود. تپه یی که گور شاهزاده بر فراز آن واقع بود در گل و سبزه موج می زد. اندیشید: باید به انسان اعتقاد داشت آنکس که به انسان اعتقاد ندارد به خدا اعتقاد ندارد. از عمر من آنچه دور از انسان ها گذشت صرف خودنگری شد — صرف صحبت با شاهزاده یی که خودی های من عبارت از آن بود. باز همان یک دور روز که در شهر، توی قایق، سرای قاضی، یا در مسجد و بازار در میان انسان ها سر کردم و از مردم خواری ها و رسوایی ها کشیدم موجب شد تا از دست شهزاده ام رهایی یابم. پیداست که آنچه در ویرانی ها می جستم جز در آبادانی ها نخواهم یافت. پس باید رفت میان مردم. باید رفت و دنیا را به کمک مردم از دست ویرانی ها و گمراهی ها بیرون آورد. پیر ژنده پوش حق دارد باید در بین مردم رفت. با این کلنگ باید رفت و دنیایی را که مردم از آن رنج می برند ویران کرد. با این قالب باید رفت و خشت نوزد و دنیایی را که شایسته خدا باشد برای مردم

ساخت. با این مال به باید رفت و دیوار دنیا را عاری از رخنه و شکاف کرد. با این رنده باید رفت و در دنیای مردم هر چه را خشن و زمخت و ناهموار است صاف و هموار کرد و با این قیچی باغبانی باید رفت و دنیا را مثل یک باغ نوآین از هر چه خزه و قارچ و علف هرزه بیهوده است پیراست. اینهمه نیز، کاری است که باید در میان مردم کرد، با کمک مردم کرد، و مثل مردم کرد. یا الله! به سوی مردم، به سوی شهر!

آنگاه خرقهٔ پاره پاره و نیم سوخته اش را بیرون آورد و توی کوله بار گذاشت. پیراهن کرباسی خشن و کهنه‌یی را که هدیه زنده پوش بود بر تن کرد. جبههٔ گشادی را هم که زنده پوش در بقعه روی اندازوی کرده بود بر روی آن پوشید. آستین هایش را بالا زد و در حالی که یک تکه نان خشک را با لذت و ولع به دندان می کشید از دامنهٔ تپه سرازیر شد.

جاده آکنده از مردم بود. موج انسانی از هرجانب به سوی شهر سرازیر بود. مرد خدا خود را در میان این موج فرومی پیچید و با آن به سوی شهر می رفت. در طول جاده روستایی ها و دوره گرد ها که از شهر برمی گشتند با سربازها و مسافران و کسانی که متاع خود را به شهر می بردند به یکدیگر تنه می زدند، سلام و حالپرسی می کردند، متلک یا خوشامد می گفتند، یکدیگر را دست می انداختند، از یکدیگر جلو می افتادند، و به سرعت راه خود را به سوی مقصد می پیمودند. مرد، با کوله باری که برای شانه های نحیف ریاضت کشیده او سنگین می نمود آهسته و با احتیاط دنبال مردم و در انبوه مردم حرکت می کرد.

کنار جاده پیرمردی روی یک سنگ نشسته بود. خستگی در می کرد و با کنجکاوی و خرسندی به رفت و آمد مردم می نگریست. همین که وی به نزدیک او رسید پیرمرد به رویش لبخندی دوستانه زد:

— درویش مولا، نمی خواهی به شادی نوروز موی سر و صورتت را درست کنی؟

— مرد عزیز، با جیب خالی که نمی شود میل به چیزی داشت. راستی این جاده به کجای دنیا منتهی می شود؟

— به بلخ بامی، درویش، به بلخ سرافراز و پرغرور! اما کسی که به تختگاه عالم می رود با این موهای ژولیده در بین مردم مایه ریشخند خواهد شد. اگر جیبیت خالی است، مهمان من باش درویش. انسان در بین مردم باید مثل مردم باشد.

و بیدرنگ از توی یک جعبه سیاه چرمین که در جلوی پای خویش داشت فوطه‌یی

کبود بیرون آورد. بلند شد ایستاد و درویش را به جای خود بر روی سنگ نشاند، و ظرف چند دقیقه با تیغ و قیچی سرو صورت او را سروصورت داد.
درویش با لحنی مردم آمیز، که گویی در طی آن می خواست از پیرمرد تشکر کند، پرسید:

— حالا با این سروصورت مردم در بلخ، مرا به جای چه کسی خواهند گرفت؟
— به جای هریک از اهل شهر، صورتت را توی آینه نگاه کن: با این چهره نحیف تکیده، با این دست و بازوی لاغر و استخوانی و با این لباس کهنه و خشن، توقع داری ترا به جای یک شاهزاده به وطن بازگشته بگیرند؟
درویش جوابی نداد. در آینه نگاه کرد: چهره او مثل همه مردم بود. با مردم دیگر که در سراسر جاده، پشت سر یا پیش روی او در حرکت بودند تفاوت نداشت. صورت همه آنها در صورت وی منعکس بود. اندیشید که مردم همه فرزندان یک پدرند، چرا باید انسان از برادرانش جدا باشد؟

پیرمرد در گوش وی زمزمه کرد:
— به امان خدا درویش! در میان مردم باید مثل مردم بود.
و درویش در حالی که به نشان خدا حافظی و تشکر در برابر او سر خم می کرد، زیر لب با خود می چخید:
— بلخ! اما وقتی انسان شاهزاده بی در درون خود ندارد بلخ هم با بصره و بغداد و با شام و نشابور تفاوت ندارد.

پیرمرد، از پشت سر صدا زد:

— به امان خدا درویش! یادت باشد که کاروانسرای بلخ جای امنی نیست.
صدای پیر، ژنده پوش را به یادش آورد. وقتی به عقب برگشت او را بر روی سنگ ندید. می رفت و در انبوه خلق از میان گم می شد. اما او که چند قدم بیشتر نرفته بود ایستاد و با گوشه چشم رد پای پیر را دنبال کرد — همه جا سبزه می جوشید، همه جا زندگی در حال رویدن بود. بعد راه بلخ را پیش گرفت. بلخ که شهزاده وی آن را به ویرانی رها کرده بود، بلخ که او آن را با مردمش تسلیم سپاه غارتگر و سپهسالار ستیزه جو کرده بود.
بازگشت به بلخ برایش این بار بازگشت به خدا بود. فکر می کرد آنکه از مردم جدا می ماند با خود می ماند و آنکه با خود می ماند از خدا فاصله بسیار دارد. به بلخ بازمی گشت تا

این فاصله را از میان بردارد و با مردم و در میان مردم آنچه را در بیابان‌ها و ویرانی‌ها نیافته بود جستجو کند. صبح روشنی بود. از هوا عشق باریده بود و رهرو به جای گل پایش در عشق فرو می‌رفت. عشق زمین را از بهار و هوا را از خورشید پر کرده بود. خورشید از روبه‌رو می‌تافت و ذرات غبار در روشنی آن به شور و نشاط آمده بود. جاده از انبوه انسان‌ها موج می‌زد اما آنچه او می‌دید سایه‌ها بود — سایه‌هایی که در هم می‌رفت و از هم جدا می‌شد و مثل ذرات غبار وجود آنها فقط در نور آفتاب احساس می‌شد. همه چیز سایه بود. حتی باد و ابر و دیوار و شعاع افق هم که سایه‌ها را محو و اثبات می‌کرد چیزی غیر از سایه به نظر نمی‌آمد. خود او هم سایه‌یی بود که در بین سایه‌ها محو می‌شد و باز ظاهر می‌گشت. از سایه‌ور نشانی نبود اما سایه‌ها هم در شتاب و درنگ خود، در محو و اثبات خود، و در پویه و سکون خود عین سایه‌ور بودند و سایه‌ور در یک یک آنها بود اما یک یک آنها نبود، در همه چیز بود و خود همه چیز بود. در پرو بال پروانه‌یی که مستانه در میان برگ‌ها و سبزه‌ها می‌تپید به طیف خورشید، در حنجره بلبل‌ی که با شور و درد در میان گل‌ها نغمه سر می‌داد به موسیقی آبخار و در موج آب که در جویبار کنار جاده با سنگ و ریگ ته جوی بازی می‌کرد به نغمه حیات تبدیل می‌شد. عین سایه‌ها بود و سایه‌ها از خود هیچ عین دیگر نداشتند. در سراسر جاده و صحرا، از هر ذره خاک، از هر تکه سنگ، و از هر ساقه گیاه نغمه او به گوش می‌رسید. این نغمه پژواک صدایی بود که در گوش درویش خاطره طور سینا و شبان وادی ایمن را زنده می‌کرد. صدای عشق بود که تمام عالم را پر می‌کرد و خود تمام عالم بود.

درویش به سوی مردم می‌رفت. به سوی سایه‌هایی که آنچه سال‌ها جسته بود عین آنها و حقیقت آنها بود. همه چیز در آن لحظه‌های درخشان بوی عشق می‌داد، همه چیز در نور خدا غرق بود. خاک جاده از باران سحرگاه ترگونی بود اما تن خود را که خود به سایه‌یی لغزان می‌مانست، مثل یک پاره ابر لطیف به زیر پای مردم واداده بود — به زیر پای آنکه مردم و ابر و جاده سایه او بودند. مرد خدا با کوله بارش در انبوه مردم گم شد. بعد از بیست سال که از بلخ هجرت کرده بود، این بار هجرتش از بلخ نبود به بلخ بود — هجرت به میان مردم، هجرت به سوی خدا!

شاهزاده بلخ که شمه‌یی از صورت حال خود را بعدها، برای یاران خویش، نقل کرد از خود همچون شخص غایبی سخن گفت نام خود را هم نخواست یاد کند چرا که این کار

را بازگشت به خودی و جدایی از مردم می پنداشت. در افواه مردم قصه او داستان ابراهیم ادهم خوانده شد و کرامات و خوارق بسیار هم که او خود نقل آنها را هرگز روا ندید به وی منسوب گشت. اما به خلاف آنچه در افواه عام افتاد او در پایان عمر هرگز از خلق نگریخت، در خلق نگریخت. از آن پس نیز هر جا رفت از بلخ رفت و هر جا ماند در میان مردم ماند. باز به بغداد و بصره رفت. باز به شام و مکه آهنگ کرد. باغبانی کرد، خشت زنی کرد، خوشه چینی کرد اما هر چه کرد و هر چه بود با مردم و در کنار مردم بود. بازگشت به مردم او را به آنچه در بیرون از دنیای مردم جستجو کرده بود دسترس داد. تا پایان عمر هر جا زیست در میان مردم زیست، با مردم زیست و به خاطر مردم زیست. هرگز از مردم جدا نشد و اینکه فرجام روزگار او هم نشناخته ماند از آن رو بود که در مرگ هم نخواست از مردم فاصله بگیرد. — در نزد او جدائی از مردم جدائی از خدا به نظر می رسید.

نیشابور — ۱۳۴۶

از هرودوت در تاریخ چه می‌توان آموخت؟

با آنکه از دنیای باستانی ایران، نام هیچ مورخی در خاطرهٔ تاریخ باقی نیست، اولین مورخ نامدار دنیای باستانی در هالیکارناس (= هالیکارناسوس)^۱، شهری از ولایات تابع ایران هخامنشی، در نواحی یونانی نشین آسیای صغیر به دنیا آمد (ح ۴۸۰ ق. م) و در بخش عمدهٔ عمر خویش نیز شهروند و تابع ایران محسوب می‌شد: هرودوت (= هرودتوس)^۲. خانوادهٔ وی در هالیکارناس حیثیت و اعتباری داشت و خود او در سالهای رشد از تربیت درخوری بهره یافت. پدر و مادرش لوخسس^۳ و دروئو^۴ خوانده می‌شدند و غرابت نسبی این نام‌ها امروز این اندیشه را به بعضی اذهان القاء می‌کند که خاندان وی می‌بایست یک زمینهٔ شرقی و احیاناً ایرانی در بین گذشتگان خویش داشته باشد [۱]. پانواسیس^۵ شاعر حماسه پرداز یونانی زبان عصر هم که درین شهر نام و آوازه‌یی داشت به همین خانواده منسوب بود و گویند عم هرودوت بود. سالهای کودکی هرودوت با دوران اوج کشمکش‌های یونان و ایران مقارن افتاد و هر چند خود او شاهد عینی حوادث آن نشد از همان سالهای کودکی خویش چیزهایی درین باره می‌شنید و از روایات قهرمانی و ماجراهای شگرف این جنگها که بزرگسالان با مبالغه و اغراق معمول حماسه پردازان نقل می‌کردند احساس هیجان و غرور می‌کرد. در سالهای جوانی به دنبال تحریکات سیاسی که در هالیکارناس بر ضد جبار آن شهر روی داد و به قتل پانواسیس منجر شد (ح ۴۵۴) هرودوت هم خود را به ترک زادبوم خویش ناچار یافت. به جزیرهٔ ساموس^۶ رفت و چندی

^۱ Halicarnasse Halicarnassus ^۲ Lyxes ^۳ Dryo ^۴ Panyasis ^۵ Samos

بعد، از همانجا به مسافرتها طولانی دور و نزدیک پرداخت و ظاهراً دیگر هم به هالیکارناس بازنگشت. روایات دیگر که به موجب آنها چون آشوبهای هالیکارناس پایان یافت وی دوباره به آنجا بازگشت و باز مدتی بعد ناچار شد دیار پدران را ترک کند گویا امروز نزد محققان اعتبار زیادی ندارد.

از جزئیات احوال هرودوت جز آنچه خود او در نوشته هایش بدان اشارت دارد اطلاعات روشن و موثقی در دست نیست و آنچه در نوشته های دیگران آمده است چندان درخور اعتماد نمی نماید. از پاره یی قراین استنباط کرده اند که او در طی مسافرتها دور و دراز خویش بروفق رسم معمول عصر به تجارت اشتغال داشته است اما خود او درین باب تصریح ندارد و حتی از گفته خود او (44, 3/II) برمی آید که سفر گزیدنش باید به خاطر کسب اطلاعات بوده باشد. در واقع بخش عمده یی از اطلاعات مندرج در اجزاء نه گانه تاریخ او در ضمن همین مسافرتها جمع آوری شده است و اگر مدارک و اسنادی هم در باب برخی روایات به دست آورده است قسمتی از آنها را قطعاً در همین مسافرتها خویش باید حاصل کرده باشد. البته ترتیب و توالی این مسافرتها را از روی قطع نمی توان مشخص کرد معهذا با توجه به اوضاع و احوال عصر چنان به نظر می آید که بخش عمده این مسافرتها باید بین سالهای ۴۴۰ تا ۴۳۰ ق. م، روی داده باشد [۲]. به هر حال در ضمن این سفرها که باید بین سنین چهل تا پنجاه سالگی هرودوت، یا حوالی آن سالها، انجام شده باشد وی ظاهراً حتی اگر به رسم عصر با قصد تجارت هم سفر می کرد از تحقیق و جستجو در باب احوال گذشته و آداب جاری اقوام و سرزمین هایی که به قدم سیاحت می پیمود غافل نماند. با آنکه مثل یک تاجر یا یک سیاح عادی مسافرت می کرد کنجکاوی یک محقق را غالباً با سادگی معصومانه یک کودک در وجود خویش جمع داشت. از وقتی به دنبال آشوبهای محلی، هالیکارناس را ترک کرد غیر از مسافرت به مصر و بابل در نواحی مختلف یونان هم سفرها کرد و همه جا با این مایه کنجکاوی و این اندازه ساده اندیشی به جمع اطلاعات در باب طوایف و اقوام گونه گون پرداخت.

در طی این مسافرتها آنگونه که از بعضی روایات برمی آید گاه پاره یی اجزاء از «تواریخ» خود را که در نه جزء در دست تحریر داشت بر عاقله همزبانان فرومی خواند. گویند توسیدید (= توکیدیدس)^۱ که بعدها دومین تاریخ عمده را به زبان یونانی اهدا کرد، در

^۱ Thucydide = Thucydides.

سالهای کودکی خویش یک بار در مجمعی که وی بخشی از تاریخ خویش را می خواند حاضر بود و از استماع آن چنان به هیجان آمد که گریه کرد و همین ماجرا بود که بعدها او را مورخ کرد و به نوشتن تاریخ خویش در باب جنگهای پلوپونز (= پلوپونیزوس)* واداشت [۳]. صورت روایت بدینگونه که هست ظاهراً خالی از اشکال نیست اما این هم که توسیدید از اثر وی متأثر شده باشد چندان غرابت ندارد.

هرودوت در مسافرتها^۱ی که به آتن کرد با پریکلز* سیاستمدار معروف آشنایی یافت و ظاهراً با سوفوکل (= سوفوکلز)* شاعر و درام نویس نامدار هم که بروفق روایت پلوتارک (= پلوتارکس)* اشعاری در حق او سرود دوستی و ارتباط پیدا کرد. معهذا روایت پلوتارک را درباره جایزه هنگفتی که آتنی ها به خاطر آنچه هرودوت از تاریخ خویش بر آنها خواند به وی دادند، ظاهراً نباید بدون نقد و اصلاح با نظر قبول تلقی کرد. به موجب این روایت هرودوت در جریان یک جشن المپاد* قسمتی از تاریخ خود را که متضمن ذکر مفاخر و محامد آتن بود در مقابل انبوه حاضران فروخواند (ح ۴۴۹ ق. م) و آنچه در آنجا عرضه کرد آتنی ها را چنان مسحور و مفتون کرد که بی تأمل صله یی گران — معادل ده تالان* — به وی دادند. بدینگونه بروفق این روایت، اولین مورخ دنیای غرب که در آن زمان تا حدی طلایه خبرنگاران حرفه یی امروز به شمار می آمد گزارش خود را در باب اسباب جنگ بین شرق و غرب، و در زمانی که دیگر تابعیت شرقی و ایرانی خود را رها کرده بود، به آن قصد نوشت که با مصلحت حال همزبانان وی راست آید و گویی بدین وسیله اولین درس تاریخ نگاری را به مخبران تاریخ پرداز امروز غرب به نحو گمراه کننده یی تفهیم کرد. به هر حال اگر قصه جایزه — و مخصوصاً میزان هنگفت آن — بدان گونه که درین گزارش آمده است مبالغه راویان هم باشد باز تعهدی که او در تصنیف کتاب به رعایت جانب آتنی ها داشت مخالفان و رقیبان یونانی و غیر یونانی آتن را از پاره یی نوشته های او ناخرسند کرد.

در همین سالها وقتی کوچ نشین یونانی ثوریوی* در نواحی جنوب ایتالیا که یونان بزرگ* خوانده می شد، بیشتر به سعی و تشویق پریکلز به وجود آمد وی نیز مثل بسیاری

* Peloponnèse = Peloponnesus * Périclès * Sophocles * Plathar (que = Chos)

* Olympuades * Talent * Thuroi * Magna Graeca

یونانی های دیگر بلاد آسیای صغیر که به هر حال با آتن رابطه دوستی داشتند در آنجا اقامت گزید (ح ۴۴۴ ق.م). معهذا ارتباط او با آتن و محیط سیاسی و فرهنگی آن قطع نشد. اینکه لااقل یک بار دیگر از آتن دیدار کرده باشد (ح ۴۳۱ ق.م) قبولش اشکالی ندارد. حتی چند سالی بعد از این دیدار محتمل، وی هنوز در نزد آتنی ها نام و آوازه یی داشت و بدون چنین شهرت و آوازه یی ممکن نبود آریستوفانس^{*} کومدی پرداز معروف در اولین اثر خویش (ح ۴۲۵ ق.م) شیوه وی را در یک صحنه (آخرنیان^۱ 513/ و مابعد) به صورت طیت آمیزی برای آنها در معرض تقلید آرد. اینکه از حوادث مربوط به سالهای بعد از جنگ، از آنچه بعد از سنه ۴۳۰ ق.م روی داده باشد چیزی در نوشته وی منعکس نیست معلوم می دارد که او در همین سالها (ح ۴۲۰ ق.م) باید در همین هجرتگاه پایانی خویش، در حدود شصت سالگی، درگذشته باشد. روایتهای دیگر که تاریخ وفات او را قدری دیرتر (ح ۴۰۶ ق.م) نهاده اند ظاهراً خالی از اشکال نیست. به هر حال بعدها جای گور او را در همین هجرتگاه ثوریویی نشان می داده اند اما روایتی هم هست که او، در پلا، تختگاه مقدونیه، درگذشت و این چیزی است که شواهد دیگر آن را تأیید نمی کند.

گزارش یا تحقیقی که هرودوت در باب جنگهای یونانیان با بیگانگان نوشت و «تاریخ» هرودوت نام یافت در واقع اولین اثر عمده قابل ملاحظه نثر یونانی محسوبست. البته هریک از نه جزو این اثر به نام یک تن از سرورش های یونان باستان (= موز)^۲ که در اساطیر قوم الهام هنرهای مختلف به آنها منسوبست خوانده شده است اما این طرز تسمیه را ظاهراً جامعان و ناسنجان اثر کرده اند و سابقه آن به خود هرودوت نمی رسد. با اینهمه شیوه کار وی با الهام سرورش های هنر به کلی بی ارتباط نمی نماید و اسناد اجزاء اثر به این الهامگران غیبی و اساطیری امریست که ارزش هنری اثر نیز آن را تا حدی اقتضا دارد. چنانکه بعضی محققان تواریخ هرودوت را در بین آثار ارزنده یی که به عهد پریکلس در وجود آمد، در ردیف آثار فیداس^۳ و سوفوکلس تلقی کرده اند. حتی ارسطو دانای یونان که در رساله فن شعر (پونیک 3/IX) کار او را از لحاظ محتوی با نظر مساعد تلقی نمی کند در فن خطابه (ریتوریکا b1409) شیوه ارسال بیان عاری از تصنع را که در اسلوب او هست با دیده قبول می نگرد. به هر صورت سادگی بیان به شیوه نثر نویسی او لطف عذوبت و سلاست

* Aristophanes ° Acharnians ° Muses † ° Phidias

بخشیده است و این نکته‌ی است که حتی از خلال ترجمه‌های دقیق اثر او، که در السنه عمدهٔ اروپایی مشهور و متداول است نیز محسوس می‌نماید [۴]. در بعضی موارد طرز بیان وی قدرت و شکوه شاعرانه دارد، اما نقادان صاحب صلاحیت که دربارهٔ او سخن گفته‌اند گه گاه لطف و سلاست کلام او را فاقد روح و تأثیر یافته‌اند و البته درین گونه قضاوتها ممکن هم هست که سادگی بیان منتقد را از توجه به تأثیر و جاذبهٔ آن باز دارد — و این امریست که احتمال دارد، در مورد کسانی که شیوهٔ نویسندگی هرودوت را نقد کرده‌اند اتفاق افتاده باشد.

اینکه سیسرون (= چیچرو)^۵ حکیم و خطیب معروف رُم هرودوت را «پدر تاریخ» خواند البته وجود کسانی را که قبل از وی در یونان به جمع و نقل حوادث می پرداخته‌اند نفی نمی‌کند. با اینهمه، تاریخ‌نویسی را به عنوان یک فن مشخص و ممتاز ظاهراً وی آغاز کرده باشد و ازین حیث وی را می‌توان بی‌تردید «پدر تاریخ» خواند. کسانی که قبل از وی به جمع و نقل حوادث پرداخته‌اند ناظر به تحقیق درین باب نبوده‌اند بیشتر به تأثیر حماسی روایات خویش نظر داشته‌اند. با آنکه هرودوت از این واقعه پدرازان^۶ در برخی موارد یاد یا نقل می‌کند شیوهٔ کار وی با آنها تفاوت دارد. درست است که بیان خود او نیز از رنگ حماسه و حتی درام نیز خالی نیست اما هدف وی، تحقیق در توالی حوادث و طرز وقوع آنهاست، ناظر به مجرد نقل روایات نیست. اگر وی غالباً از نبل به این هدف، چنانکه باید، قاصر می‌ماند اشکالهایی را که در آغاز کار تاریخ‌نویسی برای مبدع این اساس وقوع آن اجتناب‌ناپذیرست از خاطر نباید دور داشت.

هرودوت در مقدمهٔ آغاز اثر طرح اجمالی و هدف کار خود را بدون پیرایه به بیان می‌آورد. وی تصریح می‌کند که می‌خواهد در مورد جنگهای بین یونانیان و بیگانگان، کارهای عظیم و شگفت‌انگیز هر دو فریق را به بیان آرد و آن همه را از گزند فراموشی برهاند. اجزاء نه گانه کتاب که مجموع آنها تواریخ هرودوت خوانده می‌شود ناظر به تحقیق همین امرست. تاریخ‌نگاری هم به شیوه‌ی که او در کار خویش ابداع کرده است شامل تحقیق در چگونگی حوادث و پی آمدهای آنهاست طرز بیانش هم شور و هیجان قصه و درام دارد و نویسنده مثل یک قصه پرداز حرفه‌ی در مخاطب تأثیر می‌کند و او را به همراه خود در

^۵ Ciceron = Cicero ^۶ Logographoi

آفاق حوادث بین واقعیت و قصه سیر می‌دهد و البته بسیاری از شروط و لوازم یک مورخ واقعی هم در وجود او هست: علاقه به تمیز بین حقیقت و خطا، سعی در حفظ رعایت اعتدال تا حد امکان، و مخصوصاً وسعت و تنوع اطلاعات مورد احتیاج. و اینهمه نیز در حدی نیست که تاریخ‌نگاری او را حتی در حد وسیع و طاقت یک نویسنده عصرش، خالی از ایراد و ملامت سازد. زود باوری و اعتماد بر تقالید و خرافات رایج در عصر که وی نمی‌توانست خود را از قید آنها برهاند به جای یک مورخ محقق ازین «پدر تاریخ» چیزی مثل یک خبرنگار حرفه‌یی عصر ما را به وجود می‌آورد و ضرورت ناشی از اوضاع و احوال زمانه حتی حفظ و رعایت بیطرفی را برای وی ناممکن می‌سازد. نقد روایات و اسناد هم که تاریخ بدون آن به مرحله تحقیق نمی‌رسد برای عصری که دوران استغراق در اوهام است البته امری نیست که تحقق آن آسان دست دهد و اگر برای هرودوت نیل بدان ممکن نشده است باری سعی وی در تحقیق اخبار و اهتمام او در جستجوی مآخذ می‌تواند عذرخواه این تقصیر و تقاعد تلقی شود. این نکته که در نقل حوادث جنگهای ایران و یونان هرودوت خود را متعهد یا ملزم یافت که با تجدید و احیاء خاطره قهرمانی‌های آتن در مقابل پارسی‌ها ارزش فداکاری آتنی‌ها را درین ماجرا خاطر نشان سازد و در کشمکش‌هایی که مقارن با این حوادث اسپارت را یکچند در مقابل آتن قرار داده بود نقش آتن را برای آن دولت وسیله جلب متحدان و مزید استظهار آنها سازد البته نمی‌توانست آنچه را لازمه بیطرفی است به وجه احسن رعایت کند و ناخرسندی‌هایی که رقبای آتن از آنچه وی با نقل آن جایزه هنگفت یا لااقل تحسین و تمجید آتنی‌ها را برای خود تأمین نمود پیدا کردند و بعدها در رساله انتقادی پلوتارک موسوم به «موزیگری هرودوت» مجال انعکاس یافت، مجازات شایسته‌یی بود که نسلهای بعد به این نقض بیطرفی از جانب وی نثار پدر تاریخ کردند. معهذا ساده‌لوحی او در نقل افسانه هم که تاحدی از ارزش عینی اثر وی کاست تا آن اندازه که ادعا کرده‌اند درخور طعن و ملامت نیست و انصاف آنست که تاریخ و علم امروز باید ازین اقدام وی شاگرد و راضی باشد و اگر وی در نقد روایات و نقل اخبار دقت و سخت‌گیری بیشتری به کار بسته بود و خود را به سبب زودباوری‌هایش تا این حد معروض طعن و نقد نساخته بود علم امروز از مقدار قابل ملاحظه‌یی مواد و مصالح ارزنده که برای دانش مردم شناخت^۴ و تاریخ عقاید و ادیان

^۴ Ethnology

اهمیت فوق العاده دارد محروم می ماند.

البته ضرورت ذکر وقایع و توجیه مقدمات و اسبابی که منجر به جنگهای یونان و ایران شد و زد و خوردهایی را پیش آورد که از هر دو جانب موجب صدور کارهای عظیم و شگرف شد هرودوت را به تحقیق در سابقه احوال طوایف و اقوام درگیر درین کشمکش واداشت و این تحقیق که ادامه آن، بازرگان کنجکاو هالیکارناس را به مسافرت مصر و لیبی (= لوبیه لوبیا)^۱ و بابل هم کشانید سبب شد که اثر وی غیر از اشتغال بر نقل حوادث مربوط به جنگهای یونانیان و بیگانگان بر تاریخ مصر و بابل و لودیه و احوال طوایف سکائی و تراکیه هم مشتمل گردد و بی آنکه هرگز — آنگونه که بعضی محققان ادعا کرده اند — تاریخ جامع جهانی یا عصری باشد، تاریخ متنوع جالبی از قسمتهایی از اقوام معروف عالم را در عصر مؤلف ارائه نماید. هدف مؤلف توصیف کارهای نمایان و شگفت انگیز است که در برخورد بین یونانیان و اقوام بیگانه روی داده است و در توصیف این گونه کارها همواره این سؤال مطرح می شود که آغاز و بهانه وقوع برخوردها، و آنچه این کارهای نمایان را به دنبال دارد چیست؟ اینکه داستان از کشمکش بین کرزوس پادشاه لودیه با کوروش پادشاه پارس آغاز می شود از آن روست که دنیای یونان ناچار بود درین حوادث به نحوی وارد ماجرا گردد و از اینجاست که گزارش احوال کرزوس و کوروش نویسنده را به تحقیق در احوال مردم لودیه و مردم پارس و آنچه مقدمه اعتلاء پارسی ها شد و به دنبال سقوط لودیه درگیری با ایونی ها — یونانی های آسیای صغیر — را الزام کرد و امی دارد چنانکه داستان کمبوجیه و لشکرکشی او به مصر و لیبی تقریر بیانی در باب مصر و حبشه و نواحی غربی شمال افریقا را به دنبال می آورد و قصه روی کار آمدن داریوش و لشکرکشی های او و پسرش خشایارشا در سرزمین سکاها و تراکیه^۲ و مناطق یونانی نشین آسیای صغیر و بلاد و جزایر یونان زمین بحث در باب طوایف این نواحی و احوال و اخبار آنها را بر وی الزام می کند.

درین اجزاء نه گانه اثر، چهار کتاب اولش داستان ظهور و اعتلاء قوه پارس را دربر دارد. درین کتابها از کوروش تا داریوش حوادث اقوام ماد و پارس را با آنچه از احوال لودیه و بابل و مصر برای شناخت اعمال آنها لازم به نظر می رسد به بیان می آرد. پنج کتاب دیگر داستان درگیریهای داریوش با اقوام تراکیه و مقدونیه و شرح کشمکش های او با یونانی های

آسیای صغیر و اتحادیهٔ آتن و اسپارت است که به ناکامی ماراتون می‌انجامد و بعد از داریوش به وسیلهٔ پسرش خشایارشا به واقعهٔ ترموپیل^۵ منجر می‌گردد و سرانجام مقاومت و اتحاد یونانی‌ها در مقابل آنچه خطر استیلای بیگانه تلقی می‌شد، منتهی به شکست بحرّیهٔ مهاجم در سالامیس^۶ و پیروزی یونانی‌ها در پلاته^۷ و موکال^۸ می‌شود، که البته در تقریر جزئیات این کشمکش‌ها، نویسنده که ناظر به تقریر مآثر اهل یونان است به جانبداری از آتن گرایش بیشتر دارد و خیلی بیش از آنکه به کارهای عظیم و شگفت توجه کند به اینکه آن کارها بر دست چه کسانی انجام شده است نظر دارد [۵]. پایان گزارش هم در آخر نهمین کتاب به گونه‌ی است که گویی کتاب ناتمام مانده باشد و از قدیم بعضی منتقدان نیز همین دعوی را اظهار کرده‌اند. اما تأمل در طرز پایان گرفتن گزارش معلوم می‌دارد که مؤلف در مقابل آنچه در آغاز کتاب اعتلاء^۹ پارسی‌ها را به عنوان حاصل قدرت اخلاقی آنها عرضه کرد در پایان کتاب با ذکر جنبه‌های ضعف و فساد در اخلاق قوم می‌کوشد تا ضدّ آن عوامل را در تقریر اسباب انحطاط آنها نشان دهد و گزارش خود را بدینسان پایان دهد. از اینکه گزارش توسیدید دومین مورخ بزرگ یونان در باب احوال یونانیان تقریباً از همانجا که وی رشتهٔ حوادث را رها می‌کند آغاز می‌شود نیز پیداست که آنچه طرح هرودوت متعهد تقریر آن بوده است تمام شده است و دیگر چیزی که توسیدید بر آن بیفزاید باقی نیست. آنچه توسیدید متعهد بیان آنست حوادث دیگر نیست — و رای جنگهای بین یونانیان و اقوام بیگانه.

گزارش هرودوت البته غور و تدقیق منطقی تاریخ توسیدید را ندارد اما بیان هرودوت به نحو بارزی از آن جالبتر و مؤثرتر به نظر می‌رسد. در بعضی موارد طرز بیان این «پدر تاریخ» یادآور اسلوب کلام درام نویسان عصر می‌نماید. وی نیز در نوع کار خویش تا حدی مثل آنها، قهرمانان قصه را تا پایان ماجرا در کشاکش حوادث گونه‌گون در حال مبارزه و مقاومت نشان می‌دهد. اوج احوال ایشان را تصویر می‌کند و سرانجام ماجرای حال آنها را به فرود آن ختم می‌کند. دنیای او نیز مثل دنیای این درام نویسان محکوم حکم تقدیر^{۱۰} است و نقش بخت^{۱۱} نیز در دگرگونی‌هایی که عارض احوال آنهاست قابل ملاحظه است. نظارت آلهه هم بر جریان حوادث و تبدل‌های عارض بر احوال قهرمانان طور نیست که خطا کار

Thermophilae ° Salamis ° Plataea ° Mycale

* Moira ° Tykhe

— حتی گاه بعد از مرور چند نسل — مشمول خشم و انتقام آله می شود و احساس مسؤولیت هم، انسان را به مقابله با تقدیر — هر چند بیفایده — رهنمون می گردد. معهذا گزارش «پدر تاریخ» تعلیم فلسفی یا دیدگاه اخلاقی روشنی ندارد و حتی رعایت انصاف و سعی در نقد و تحقیق هم گاه در آن، محل تردید واقع می گردد و نقد و اعتراضی هم که بر حاصل کار نویسنده می شود از همین جاست. در واقع پلوتارک رساله یی معروف، موسوم به موزیگری هرودوت^{*}، در نقد وی دارد و در آنجا حتی هرودوت را بیگانه پرست[°] هم می خواند لیکن این قضاوت چندان عادلانه نیست و آنچه وی را نزد پلوتارک به عدم انصاف متهم می کند فقط لحن نامساعدیست که نسبت به مخالفان آتن دارد و شاید نیز ناشی از نقص مأخذ باشد. اما استرابو[°] که نوشته های وی را مشحون از ترهات می خواند البته چندان مبالغه نمی کند. در حقیقت در نقل اعداد و ارقام روایات وی غالباً مسامحه و مبالغه دارد، در مورد اقوال و خطابه های منقول از اتهام جعل و تصرف مبری نیست و هر چند در برخی موارد راجع به بعضی روایات خویش تردیدهایی اظهار می کند در آنچه از مخبران نقل می کند غالباً با ساده دلی و خوشبختی به وسیله آنها اغفال می شود با اینهمه آنچه وی در باب تاریخ طوایف و اقوام گونه گون نقل می کند، در بسیاری موارد حتی آنجا که از مقوله خبر واحد به نظر می رسد به علت فقدان هرگونه معلومات دیگر در آن باب ذیقیمت و در مقام خود قابل اعتماد به نظر می آید.

از جمله در باب طوایف ماد و پارس روایات وی گاه شامل اطلاعات جالبی است که از هیچ مأخذ دیگر نظیر آن را نمی توان به دست آورد. در واقع روایات هرودوت در باب مادها مأخذ عمده تاریخ این قوم به نظر می رسد و هر چند در آن، ترتیب و تعداد و زمان فرمانروایان قوم خالی از اغتشاش نیست در قیاس با روایات کتزیاس که پر از خلط و جعل می نماید مبنی بر تعداد بیشتری واقعیت های تاریخی است. وی در باب تعداد طوایف این قوم فهرستی (101/I) از شش قبیله را ذکر می کند که از آن میان فقط نام طایفه یی موسوم به آری زنتوئی[°] ممکن است تحریف گونه یی از نام ایرانی آریازنتو^{*} (= آریازند) بوده باشد. همچنین در طی این فهرست طایفه یی را به نام مگوئی[°] (= مغ) ذکر می کند که بر حسب بعضی

* Di Malignitate! Herodoti ° Philobarbaros ° Strabo

* Arizantoi, Arya - Zanta, Magoi = Magos

اشارات دیگری آنها کاهنان آریایی در بین مادها بوده اند و ظاهراً بعدها تدریجاً در بین طوایف پارس هم نفوذ کرده اند و با نام مغ، طبقه پیشوایان دینی را در بین ایرانیان غربی — ماد و پارس — ممتاز کرده اند [۶]. همچنین روایت هرودوت در باب دیوکس (= دیائوکو) که چون به عنوان کدخدا و داور از جانب قوم انتخاب شد با ایجاد یک دسته مستحفظ و با بنای کاخ و قلعه‌یی دسترس ناپذیر خود را پادشاه مستبد قوم کرد (99/1) هرچند مأخذ دیگری جز قول هرودوت ندارد قرینه‌یی است که تصور وجود «پیمان اجتماعی»^۵ را در ایجاد حکومت تا حدی قابل توجه نشان می‌دهد. در باب دیائوکورویات هرودوت با آنچه از اسناد آشوری به دست می‌آید خالی از تناقض نیست در باب اعقاب او هم برخی روایات وی، از جمله داستان تاخت و تاز سکاها و طول مدت آن، ترتیب و توالی مذکور در اخبار وی را مشکل می‌سازد، اما روایات وی روی هم رفته تصویری بالنسبه مربوط و مضبوط از پیدایش و توسعه قدرت یک دولت مستعجل را نشان می‌دهد که سلاله شاهانش با جلب اعتماد و تا حدی با اغفال عامه به روی کار آمد، با ایجاد قانونهای سختی که به قول تورات هرگز تبدیل و انعطاف نداشت (دانیال ۸/۶) قدرت خود را تحکیم کرد، و قدرت آن با چنان خشونت قریب گشت که حتی شرکاء آن در برانداختن تردید نکردند — و بالاخره غلبه پارس که آن را خاتمه داد موجب خرسندی طوایف اغفال گشته شد.

در مورد پارسی ها و اخلاق و آداب آنها هم روایات هرودوت هرچند جز به ندرت مبنی بر مشهودات نیست غالباً مأخوذ از مسموعاتی است که کنجکاوی و تأمل وی را در ضبط و نقل نشان می‌دهد. در بین عادات پارسیان، از جمله اشارت جالبی به رسم برپا داشتن جشن زادروز دارد که بروفق قول وی (133/1)، نزد آنها اهمیت بسیار داشته است و آن را با اقامه سور و ضیافت گرامی می‌داشته اند. توصیف وی از جشن زادروز خشیارشا (110/IX) اهمیت مراسم این جشن را در دربار پادشاه پارس به نحو جالبی فوق العاده نشان می‌دهد. اینکه رسم در عهد اسلامی هم، به عهد عضدالدوله دیلمی با تشریفات تمام انجام می‌شد ظاهراً از تداول و استمرار آن در نزد طوایف دیلمی حاکی به نظر می‌رسد [۷]. همچنین است اشارت وی به این رسم که پارسیان چون در کوچه یا در مجمعی به هم می‌رسیده اند یکدیگر را می‌بوسیده اند (134/1) و درین امر هم برحسب مراتب طرفین آداب

متفاوت وجود داشته است. علاقه به اخذ آداب و تقلید از لباس و ظاهر و حتی از طرز تجمل و عشرت اقوام دیگر نیز چنانکه از روایت وی (135/1) برمی آید یک رسم قدیم قوم محسوبست اما برخلاف آنچه وی در آنجا نقل می کند «بیماری یونانی» اگر هم در نزد بعضی از آحاد ناس از روی آنچه معمول هموطنان هرودوت بود سرایت کرد نزد عامه هرگز با نظر قبول تلقی نشد (کورتیوس 1/X).

طوایف پارس چنانکه از روایت وی برمی آید (125/1) شامل شش طایفه «سکونت گرفته» و چهار طایفه بدوی می شد [۸]. اینکه تعداد این طوایف در روایت «تربیت کوروش» اثر گزنفون (2/1) دوازده طایفه آمده است اشکال عمده‌یی در صحت قول هرودوت به وجود نمی آورد بلکه حاکی از تبدل احوال ناشی از کوچ و اسکان و انشعاب و اتحاد طوایف شبانکاره است در طی ایام و برحسب اوضاع. در باب عقاید و مناسک دینی این طوایف اطلاعات وی با آنکه از خلط و اشتباه خالی نیست ظاهراً مأخوذ از منابع موثق به نظر می آید. از قرائن برمی آید که آنچه را این مورخ در باب عقاید دینی پارسی ها می گوید باید آیین آریایی شایع بین پارسی ها و در واقع میراث دوران آغاز مهاجرت از ایران و توجه دانست و نباید آنها را نمونه عقاید قدیم زرتشتی تلقی کرد. برحسب این روایات (131-2/1) پارسی ها در به جا آوردن مراسم نیایش نه معبد و محراب داشته اند نه تمانیل و تصاویر که نزد اکثر اقوام عالم معمول بوده است. به اعتقاد وی این رسم و آیین آنها مبنی بر اجتناب از آن امریست که متکلمان ما آن را تشبیه و تجسیم خوانده اند. با اینهمه در مراسم تقدیم قربان و خواندن دعا، حضور مغ در نزد آنها ضروری بوده است. این عقاید، با تفصیلهایی که در روایت هرودوت هست [۹] باورهای را تصویر می کند که نزد آریاهای ایرانی، قبل از ظهور زرتشت یا خود در خارج از حوزه دعوت و تبلیغ او رایج بوده است. اما آنجا که وی وجود معبد و محراب را نزد پارسی ها انکار می کند قولش با آیین هخامنشی ها موافق نیست نه فقط در کتیبه بیستون نقش داریوش در مقابل محراب (= نیایشگاه) دیده می شود بلکه پادشاه پارسی در همین کتیبه (۶۳/۱) تصریح می نماید که بعد از دفع گئوماتای مغ وی معبد (= آیه دانه)* هایی را که مغ ویران کرده بود به قرار اول باز آورده است. در اینکه مراد از آیه دانه معبدست شک نیست و نسخه بابلی کتیبه که درین موضع به «بیت الله» ترجمه

می‌شود [۱۰] درین باب تردیدی باقی نمی‌گذارد.

از روایت دیگر او در باب مراسم تدفین مردگان (140/1) که با آیین متداول در نزد زرتشتی‌ها تفاوت دارد قول او را در مورد نهادن اجساد در معرض طعمه جانوران درنده و مرغان شکاری، باید تنها رسم مغ‌ها تلقی کرد و جنبه اسرارآمیزی که هرودوت در باب این رسم بدان اشارت می‌کند حاکی از عدم رواج آن در بین سایر پارسی‌هاست. وجود مقابر بازمانده و همچنین اشارت هرودوت (24/VIII) به مراسم خاک‌سپاری کشتگان ترموپیل به امر خشیارشا نشان آنست که هخامنشی‌ها درین کار از رسم مغان پیروی نمی‌کرده‌اند، حتی همین معنی خود قرینه‌ی است که معلوم می‌دارد آیین زرتشت هم درین ایام هنوز در بین پارسی‌ها تداول و رواجی نداشته است اما آنچه هرودوت در یک گفت و شنود بین کمبوجیه با پرکاسپه نام که پادشاه او را مأمور قتل برادر کرده بود در بیان می‌آرد (66/III) و در طی آن پرکاسپه می‌گوید که مردگان از گور برنمی‌خیزند، برخلاف آنچه برخی محققان پنداشته‌اند متضمن عدم اعتقاد پارسی‌ها به رستاخیز و حیات بعد از مرگ نیست [۱۱].

در بین سایر آداب پارسیان که هرودوت نقل می‌کند این روایت هم که می‌گوید (136/I) پارسی‌ها فرزندان خود را از سنین پنج تا بیست سالگی فقط سه چیز می‌آموزند: سواری، تیراندازی، و راست گوئی، دلالت بر توجه خاص آنها به رعایت تعادل بین تربیت روحانی و جسمانی دارد و اگر تربیت اکثر جوانان را به این امور منحصر می‌سازد باری در مورد تمام طبقات این چنین حصری را الزام نمی‌کند مجرد اشارت خود وی به مکاتبه‌ها و پیاپی وزیر آستیاگ با کوروش (123-4/I) و وجود کتیبه‌ها و الواح ارشام و کوروش و مخصوصاً کتیبه داریوش در بیستون که در آن به ضرورت حفظ نوشته خویش از دستبرد بدخواهان هم اشارت هست نشان می‌دهد که ازین اشارت عدم رواج خط و دبیری را در بین پارسی‌ها نباید نتیجه گرفت. تصریح استرابون (3/15) به رسم تعلیم قصه و موسیقی در جنب این فنون سه گانه و اشارت‌هایی که یونانیان به وجود دفاتر سلطانی^۵ در ضبط خزانه پارسی کرده‌اند قرینه دیگری است که وجود کاتبان و دبیران و رواج تعلیم خط و دبیری را در نزد پارسی‌های باستانی نشان می‌دهد [۱۲]. قصه تهمورس دیوبند (= زیناوند) و الزام دیوان

^۵ Basilikae Diferiae

مقهور به تعلیم خط که در شاهنامه و مآخذ دیگر هم بدان اشارت هست اگر به واقع چیزی را الزام می‌کند توجه به سابقه قدیم خط و دبیری و ارتباط آن با عهد اساطیری است و این امر غیر از تهمورس در روایات دیگر به کسانی چون جمشید و ضحاک و فریدون هم منسوبست [۱۳] و ممکن است صورت دیگری باشد از آنچه بابلی‌ها در باب تلقی خط از یک غول و سریانی‌ها از ملکی به نام سیمورس (= تهمورس؟) نقل کرده‌اند [۱۴] و در واقع حاکی از ابهام و اشکالی است که از قدیم اقوام عالم در باب منشأ خط که در واقع آغاز تاریخ هر قوم از آنجاست داشته‌اند پس نه قول هرودوت را در حصر مواد و فنون تربیت عامه پارسی‌ها به سواری و تیراندازی و راست‌گویی می‌توان مستند قول به عدم رواج دبیری در ایران باستانی تلقی کرد و نه از حکایت تهمورس دیوبند و تعلیم خط به وسیله دیوان می‌توان خط و دبیری را، در نزد ایرانی‌های باستانی، یک صنعت اهریمنی گمان کرد [۱۵]. اینکه داریوش در کتیبه بیستون (67/IV) هر که را خط و نقش کتیبه وی را محو نماید به خشم و کین اهورامزدا حواله می‌کند [۱۶] خود شاهدیست که معلوم می‌دارد در نزد وی خط امری جادویی و اهریمنی نیست و حفظ آن را از دستبرد بدخواهان از اهورامزدا باید انتظار داشت. اخذ خط میخی از بین النهرین و وجود کاتبان آرامی در درگاه هخامنشی‌ها هم امری نیست که عدم رواج دبیری یا عدم علاقه به خط و کتابت را در بین خود پارسی‌ها الزام کند چنانکه یونانی‌ها هم به تصریح هرودوت (58-9/V) خط را از فنیقی‌ها اخذ کرده‌اند اما این نکته، مثل آنچه در مورد پارسیان نیز صادق می‌نماید، خود نشانه علاقه و احساس حاجت به خط و دبیری محسوبست و به هر حال الزام سواری و تیراندازی و راست‌گویی عدم توجه قوم را به خط و دبیری و آنچه لازمه آنست متضمن نیست.

در مورد تاریخ پادشاهان ماد و پارس هم قسمتی از روایات هرودوت از آنگونه است که آنها را بیشتر از مقوله شایعات و اراجیف باید تلقی کرد. با اینهمه اقدام مورخ در ضبط و نقل این افسانه‌ها لااقل برای بررسی فرهنگ عامه^۵ و آنچه امروز علم مردم‌شناخت^۶ می‌خوانند، خالی از فایده هم نیست. ازین جمله است آنچه وی در باب خواب آستیاگ پادشاه ماد و قصه پرورش کوروش به وسیله زن چوپان و سنگ ماده نقل می‌کند (122, 110/I) که بعد از وی نیز غالباً با پاره‌یی اختلافات در مآخذ دیگر هم نقل شده

است. در واقع وحشت آستیگ از خوابی که حاکی از زوال پادشاهی وی بردست نواده خودش بود سعی وی در رفع شر این نواده از طریق حکم به کشتن وی که منجر به رهایی او و تربیت شدنش به دست چوپانها و شیر خوردنش از پستان زنی^۱ که سگ ماده (= اسپاکو)^۲ نام داشت جز صورتی دیگر از ماجراهایی مشابه که در باب نمرود و فرعون آمده است یا طرز پرورش شداد و نمرود را در روایات مشابه به خاطر می آورد نیست. چنانکه قصه آستیگ و سعی بیهوده او در هلاک کوروش به خواب فرعون و نمرود و سعی آنها در هلاک آنکس که زوال ملک خود را از دست وی می دیدند شباهت دارد. داستان پرورش کوروش به وسیله ماده سگ هم که روایت هرودوت متضمن توجیه معقولی از صورت اصل یک روایت نامعقولتر آن باید باشد امریست که نظیر آن در مورد تعدادی از پهلوانان نامدار و بانیان شهرها یا بنیانگذاران سلسله های فرمانروایی در قصه ها هست. چنانکه فریدون را گاو پرمایون (= پرمایه) شیر می دهد، زال را سیمرغ می پرورد، هخامنش را عقابی تربیت می کند، نمرود را ماده پلنگ بزرگ می کند و رمولوس و رموس^۳ بانیان شهر رم هم به وسیله ماده گرگ پرورش می یابند [۱۷].

پاره یی اطلاعات وی در باب پادشاهان پارس به احتمال قوی مأخوذ از روایات عامیانه یونانی ها، و یا کسانی از طوایف ماد یا حتی پارس باید باشد که به هر حال نسبت به کسانی که روایات را درباره آنها نقل کرده اند، نظر مساعد نداشته اند. از جمله روایت وی درباره یک رؤیاء کاذب (12-19/VII) که خشایارشا و عم او ارتبان را برخلاف آنچه مصلحت وقت بود به لشکرکشی به یونان مصمم کرد، یا قصه او در باب تازیانه زدن پادشاه به آبهای دریا در داردانل (35/VII) که غرور او را درخور استهزاء نشان می داد، و روایت درباره کسوف و حشمتناکی در همین احوال (37/VII) که در حقیقت هرگز هم واقع نشد، و همچنین در باب عجایب و آیات غیرواقع (56/VII) که مورد توجه خشایارشا واقع نگردید غالباً از خرافات مبنی بر اعتقاد به حمایت آلهه از یونان یا مبتنی بر ناخرسندی آنها از مخالفان یونان ناشی است. در مورد خشایارشا حدیث زینبارگی او که افراط در آن برواق روایت هرودوت (108-13/IX) منجر به برادرکشی از جانب او نیز گشت، و داستان خشونت ظالمانه یی که هم به روایت وی (27-39/VII) در حق پوثیوس^۴ نام توانگر جوانمرد

^۱ Spako = Cyne ^۲ Romulus, Remus ^۳ Pythius

لودیه روا داشت و نیکی های وی را بدان بدی تلافی کرد نیز رنگ قصه دارد و بیشتر از شایعات مجعول خصمانه یی مأخوذ به نظر می رسد که یونانی ها در مورد فرمانروای پارس، به قصد بدنام کردنش نقل می کرده اند.

روایات هرودوت در باب غائله سمردیس غاصب (67-79/III) بدون شک خالی از بعضی جزئیات درست نیست اما آنچه در باب واگذاری انتخاب جانشین پادشاه به شیعه اسب نقل می کند، افسانه یی ساده لوحانه به نظر می رسد و حتی استناد به وجود سابقه گونه یی در قصه روسا پادشاه اورارتویا التفات به رابطه بین اسب با ایزد بهرام که بعضی محققان درین باب آورده اند [۱۸] آن را به وجه مطمئن معقولی توجیه نمی کند و در واقع قرابت نسبی که بین داریوش و خاندان کمبوجیه و کوروش وجود داشته است در تقدم و اولویت او به مسند فرمانروایی جایی برای تردید همدستانش باقی نمی گذاشته است. راجع به کمبوجیه و لشکرکشی او به مصر هم قسمتی از روایت هرودوت مبنی بر شایعات دروغ به نظر می رسد. از جمله سوء قصد وی نسبت به گاو آپیس و هتک حرمت وی نسبت به کاهنان مصر که در روایت هرودوت (27-38/III) آمده است ظاهراً اساس ندارد و در واقع با آنچه از یک کتیبه مصری معاصر وی برمی آید به کلی مغایر می نماید [۱۹] و ظاهر آنست که بیشتر احساسات مصریها و یونانی هایی را نشان می دهد که نمی توانسته اند خاطره پیروزی پارسیان را بر مصر بدون اظهار نفرت و ناخرسندی به یاد بیاورند.

در باب مصر و عقاید و آداب مصریان (2-29/II) نیز روایات هرودوت معلومات

جالبی را متضمن است که برخی بر مشهودات عینی یا مسموعات سنجیده و مجرب مبتنی است و ازین حیث غالباً درخور اعتماد به نظر می رسد. از جمله اشارت وی در باب رسوخ ایمان قوم که به اعتقاد وی (37/II) بیشتر از سایر اهل عالم به دیانت توجه داشته اند قابل ملاحظه است. همچنین تفصیل جالبی که در همین موضع در باب اهتمام آنها در رعایت نظافت و شستشو نقل می کند (37/II) ارتباط بین طهارت و دینداری را در نزد اقوام شرقی دنیای یونان بر سابقه یی طولانی مبتنی نشان می دهد. نیز آنچه درباره مومیایی کردن اجساد در نزد قوم نقل می کند (86/II) مبتنی بر تحقیق و ملاحظه به نظر می رسد. همچنین در باب گاو آپیس و رسم پرستش آن در ممفیس شرحی که او می دهد (153/II) حتی برای فهم درست منشأ آیین سراپیس^۵ که قرن ها بعد در مصر رواج یافت می تواند سودمند باشد [۲۰].

قول او در تطبیق آمون مصریان با زئوس یونان، ایزیس و اوزیریس با دمتر، و تحوت با هرمس (43/II) تقدم او را در مبادی بحث تطبیقی در ادیان نشان می‌دهد.

معهدا در باب تاریخ قدیم مصر معلومات هرودوت البته همه جا قابل تأیید نیست. حتی روایت وی در باب آمازیس فرعون قریب العصر خویش که هرودوت ضمن قصه‌یی تمثیلی از پستی نسب او سخن می‌گوید (172/II) امروز تأیید نمی‌شود چرا که به حکم اسناد بازیافته این فرعون منسوب به خانواده‌یی بود که در دربار سلف خود اپریس^۱ منصب عالی داشت [۲۱]. داستان فرعون^۲ نام پادشاه مصر، که بر وفق روایت وی کور شد و بازیافت بینایش به دست زنی موکول گشت که از جاده عفاف خارج نشده باشد و او حتی زن خود را نیز به این صفت نیافت (111/II) ظاهراً بخشی از یک قصه عامیانه باشد که داستان پادشاه قصه نیوش کتاب هزار و یکشب هم صورت جدیدتر آن می‌نماید. فرعون کور دیگر هم که ازوبه نام انوسی^۳ نام می‌برد در اسناد بازمانده ذکری ندارد و ظاهراً مثل داستان «فرعون» از مقوله قصه‌هایی باشد که همه جا درباره گذشته‌های بسیار دور در افواه عام جاری است [۲۲]. قصه راجع به پسامتیک^۴ و تجربه‌یی که این فرعون بر سبیل تحقیق در باب تقدم تاریخ مصر و فروگيه^۵ کرد (2-3/II) نیز از افسانه‌یی رایج باید مأخوذ باشد. به روایت هرودوت برای تحقیق این مسأله پسامتیک ده نوزاد را به چوپانی سپرد، با این دستور مؤکد که هرگز با آنها سخن نگویند، تا خود چگونه سخن گویند. از اینکه کودکان تعلیم-نایافته چون زبان گشودند نام «نان» را به زبان افروگيه — نه زبان مصری — گفتند تقدم تمدن و تاریخ افروگيه بر مصر بر فرعون معلوم گشت. قصه البته افسانه‌یی است که ظاهراً در همان عصر مورخ شایع شده است چرا که تاریخ قوم افروگيه در قیاس با تاریخ مصر کهنگی قابل ملاحظه‌یی ندارد. معهدا این روایت لااقل نشان می‌دهد که بحث در قدمت تمدنها هم در تاریخ سابقه‌یی طولانی دارد. به علاوه این شیوه تجربه که یادآور تجربه‌های مشابه از مقوله قصه‌های مشابه رابنسون کروژونه^۶ و سابقه کشف مبادی تمدن و فرهنگ به وسیله انسان متوحّدست در حل و رفع این گونه مناقشات حاکی از سابقه قدیم است و یک صورت آن به شکل غیر روایی در کلام منقول از ارسطوست که گفته است اگر عده‌یی همواره درون

° Apries ° Pheron ° Anysis ° Psamtike

° Phrygia ° Robinson Crusoe

مغاک در بسته‌یی زندگی کنند و بعد از سالها سقف مغاک بشکافد و آنها از شکاف سقف اجرام فلکی را بنگرند درخواهند یافت که عالم بی شک آلهه‌یی دارد و این بدایع همه صنع آنهاست. این قول ارسطورا سیسرون (= پیچرو) در رساله طبیعت آلهه^۵ (95, 37/II) نقل می‌کند و نظیر این تجربه در کلام حکماء دیگر هم هست [۲۳].

در هر حال با آنکه بخش عمده‌یی از آنچه هرودوت در باب تاریخ باستانی مصر نقل می‌کند از قول مصریان آگاه و بخشی دیگر از مشهودات عینی خود او (147/II) مأخوذ می‌نماید باز خلط و خطای ناشی از سهویا عمد در جزئیات آنها مشهودست فقط در باب احوال مصر در دوره سلسله بیست و ششم (۵۲۵ — ۶۶۳ ق.م) روایات وی مبنی بر اطلاعات دقیق‌تر به نظر می‌رسد و اخبار مربوط به فتح مصر بر دست کمبوجیه و احوال مصر در دوره تسلط پارسی‌ها هم هرچند که گاه تحت تأثیر شایعات مخالفان و رقیبان نقل می‌شود از اطلاعات مفید و احیاناً دقیق خالی نیست [۲۴].

درباره بابل و تاریخ آن تفصیل تمام را به کتابی جداگانه تحت عنوان «گفتار در باب آشور»^۶ حواله می‌کند (184/I) اما از آن گفتار — اگر اصلاً به قلم آمده باشد — اکنون اثری باقی نیست و فقدان آن به هر حال مایه تأسف است. البته قسمتی از آنچه را هرودوت به اجمال در باب تاریخ بابل می‌نگارد از قول کلدانی‌های عهد خویش نقل می‌کند و لاجرم بر مدارک معتبر مبتنی نیست. ازین گونه است. ذکر ازملکه سمیرامیس^۷ که وی در ضمن توصیف بابل (178- 188/I) از او به عنوان شخصی تاریخی یاد می‌کند اما در روایت او از تفصیلهای افسانه آمیزی که بعدها در روایت دیودور سیسیلی (4-20/II) وی را تقریباً یک موجود اسطوره‌یی می‌سازد نشانی نیست آنچه وی در باب سمیرامیس نقل می‌کند او را با ملکه سمیاء به سمورامت^۸ که ذکرش در اسناد بابلی هست قابل تطبیق نشان می‌دهد. این ملکه زوجه شمشعی عداد^۹ پنجم بود و خود او در بین سالهای ۸۱۰ تا ۸۰۵ ق.م به نیابت پسر صغیرش عداد نراری^{۱۰} سوم در آشور فرمانروایی داشت [۲۵]. به علاوه هرودوت از مآثر و آثار یک ملکه دیگر بابل، نامش نیتوکریس^{۱۱}، که به قول وی پنج نسل بعد از سمیرامیس می‌زیست است بنای سدی را یاد می‌کند که در واقع متعلق به او نیست [۲۶]. همچنین

^۵ De Natura Deorum ^۶ Assyrioi Logoi

^۷ Semiramis ^۸ Sammuramat ^۹ Shamshi-Adad

^{۱۰} Adad-Nirari ^{۱۱} Nitocris

پادشاه بابل را که کوروش قلمرو او را مسخر ساخت وی لابونتوس (= نیونید) می خواند و او را پسر این ملکه (188/1) می شمرد. قولش در باب وسعت بابل و طول بارویی که گرد آن کشیده می شد (178/1) در قیاس با روایت استرابو (1/XVI) مبالغه آمیز می نماید و ظاهراً مأخوذ از اقوال گزافه گویان باشد. با این حال نقش تغیر و تبدل در تصاریف ایام را هم درین باب از نظر نباید دور داشت. در باب ثروت بابل هم هرودوت خاطر نشان می کند (192/1) که مالیات این سرزمین مخارج چهار ماه دربار و سپاه پادشاه پارس را کفایت می کند و آنچه برای تمام ولایات تابع دیگر باقی می ماند فقط دو برابر این مبلغ است. معهذا جزئیات گزارش وی درین باب خالی از اشکال نیست و چنان می نماید که جنبه تلفیقی و تخمینی داشته باشد [۲۷]. راجع به عادات و رسوم اهل بابل هم هرودوت بعضی اطلاعات به دست می دهد که به احتمال قوی از تعمیم عجولانه یا سوء تفاهم خالی نباشد از آنجمله است خبر وی در باب تداول نوعی فحشاء متبرک (199/1) که به قول وی یک بار در عمر برای تمام نسوان بابل واجب محسوب می شده است — با شروط و ترتیبات خاص. در باب وجود چنین رسمی تردیدهایی اظهار شده است اما شواهد و قرائن متعدد وجود نظایر آن را در نزد بعضی اقوام باستانی دیگر قابل تأیید نشان می دهد [۲۸]. معهذا طرز بیان هرودوت در تفصیل جزئیات این رسم از شیوه قول «جهاننیده» خالی نمی نماید. رسم بیع دختران هم که هرودوت آن را جزو رسوم مستحسن اما منسوخ بابل یاد می کند (196/1) و به جهت الزام خریدار به ازدواج با آنها آن را موجب به شوهر رفتن دختران نازیبا به حساب دختران زیبا می خواند، برخلاف دعوی او ظاهراً تا چند قرن بعد هم رایج بوده است و رسمی منسوخ محسوب نمی شده است [۲۹]. به هر تقدیر تصویری که از مجموع روایات وی در باب بابل در ذهن مرتسم می شود نقشی را که در تورات (اشعیا ۲۰/۱۳ — ۱۹) از آن تصویری از سدوم و گموره می سازد، به صورتی دیگر به خاطر می نشاند و ویرانی این سرزمین ثروت و گناه را درخور انتظار نشان می دهد.

در باب لودیّه (= لیدیّه) و خاندان فرمانروایان آن سرزمین روایات هرودوت تاریخ و افسانه را به هم می آمیزد و با این حال قسمتی از تاریخ قدیم آسیای صغیر از همین روایات وی روشن می شود. سرزمین لودیّه به سبب منابع سرشار طبیعی و اینکه بر سر راه های بازرگانی عمده واقع بود از دیرباز محل تلاقی تمدن و فرهنگ غربی و شرقی محسوب می شد و در دوره یی که با اقوام ماد و پارس وارد کشمکش شد تمام ولایات آسیای صغیر را تا حدود

رود هالیس (= هالوس، قزل ایرماق)° در ضبط آورده بود. آنچه هرودوت در باب این سرزمین و احوال گذشته آن نقل می‌کند مثل پاره‌یی از نظایر اینگونه روایاتش آمیزه‌یی از تاریخ و قصه است. از جمله داستان گوگس (= گیگس، ژیرس)° را که به همدستی ملکه لودیبه پادشاه آنجا کندولس° نام را که از خاندان هرقل° بود کشت و سلسله جدیدی را به نام سلاله مرمناذ° در آنجا به وجود آورد نقل می‌کند (8-12/I). معه‌ذا به قصه انگشتی افسانه‌یی گوگس که در کلام افلاطون (جمهوری / ۳۵۹) از آن یاد می‌شود و در آن ایام گفته می‌شد که داشتن آن مثل آنچه درباره کلاه پلوتون نقل می‌گشت (جمهوری / ۶۱۲) موجب می‌شد تا دارنده از انظار مخفی بماند اشاره‌یی ندارد. قصه انگشتی البته در روایت هرودوت نیست و ازینجاست که فریدریش هبل° نویسنده آلمانی نمایشنامه معروف خود به نام گیگس و انگشتی وی° (۱۸۵۹م) را از روی روایت افلاطون پرداخته است. به هر حال احوال گوگس قطع نظر از افسانه انگشتی که در روایت هرودوت نیست در آنچه وی روایت می‌کند از نظر وی واقعیت تاریخی دارد [۳۰]. از جمله برحسب این روایت وی اولین پادشاه لودیبه است که با شهرهای یونانی آسیای صغیر — چون ملطیه و ازمیر و کولوفون — به کشمکش پرداخت و در اواخر فرمانروایی خویش با آشوربنی پال پادشاه آشور برضد کیمیریهای مهاجم متحد گشت و گویند وی اولین کس بود که بنام «جبار»° خوانده شد [۳۱]. روایات هرودوت در باب فرجام کار کرزوس و رفتاری که کوروش به دنبال پیروزی بر تختگاه وی — سارد (= ساردیس)° — با وی کرد (87.8578/I) از عناصر افسانه‌یی مشحون است. ازین جمله ماجرای تصمیم کوروش به سوزاندن کرزوس و یارانش در توده آتش و همچنین تمام ماجرای گفت و شنود کرزوس و سولون ظاهراً هیچ یک مبنای تاریخی ندارد [۳۲]. معه‌ذا اظهار عفو و ابراز اعتماد کوروش در حق کرزوس مغلوب که در جزو روایات هرودوت آمده است (87-95/I) با اخلاق منقول از کوروش و مخصوصاً با رفتاری که وی بروفق روایت کتزیاس با امورگس° پادشاه سکایی کرد [۳۳] موافق به نظر می‌آید. در باب اهل لودیبه هم برخی عادات و آداب نقل می‌کند که از آنجمله است نوعی فحشاء مجاز که به روایت وی (93/I) دختران طبقات پایین بدان وسیله جهیزیه خود را

Halys ° Gyges ° Candaules ° Heraklid ° Mermenad ° F. Hebbel
° Gyges und Sein Ring ° Tyron. ° Sarac — Sardis ° Amorges

فراهم می آورده اند و هرچند خالی از غرابت بسیار نیست در نزد اقوام باستانی دیگر هم نظیر دارد.

درباره طوایف سکائی و لشکرکشی داریوش (ح ۵۱۲ ق.م) به سرزمین آنها که در نواحی جنوب شرقی اروپا بین جبال کارپات و رود دُن واقع بود روایت هرودوت (1-32/IV) که به موجب آن پادشاه پارس به قصد سرکوبی سکاها و انتقام از هجوم گستاخانه آنها در عهد ماد (103/I) که در زمان وی یک قرن از آن گذشته بود، با سپاه گران مدتها در بیابانهای عاری از سکنه و خالی از آبادی این طوایف صحراگرد را تعقیب می کند خالی از غرابت نیست و آنچه این مورخ درباره تعداد طوایف (17/IV ~) و تفاوت مذاهب (59-60/IV) و غرایب اخلاق و آداب آنها (103/IV) تقریر می کند چنانست که حتی با حذف عناصر کاملاً افسانه‌یی باز در مجموع روایت بین یک جزو (16-20/IV) با جزو دیگر (99/IV) تناقض بارز هست و پژوهنده به اندک تأمل میل دارد مثل نولدکه در صحت تمام روایت اظهار تردید کند [۳۴] مخصوصاً که این روایت از حیث اشتغال بر وجود طوایف افسانه‌یی مانند مردان آدم خوار و زنان بی پستان، مردمان یک چشم، مردمی که پاهایشان به پای بز می ماند و کسانی که موی بر سر ندارند، مردمانی که سالی یک دوروز گرگ می شوند، کسانی که شش ماه از سال را می خوابند و امثال آنها، با آنچه در حکایات یاجوج و مأجوج و لشکرکشی های شمریرعش و شارستان زرین و رویین در افسانه ها آمده است [۳۵] تجانس بارز دارد و محتمل هم هست بر منابع واحد یا مشابه مأخوذ از افسانه های قدیم از یاد رفته مبتنی باشد. مع هذا در باب اصل لشکرکشی بدون آنکه جزئیات آن بالضرورة با این روایات قابل تلفیق بوده باشد ظاهراً جای تردید نیست و در کتیبه بیستون (۴/۵) هم داریوش اشارت گونه‌یی به منقاد کردن طوایف سکایی دارد هرچند بدان سبب که قسمتی از متن پارسی آن محوشده است جزئیات قابل ملاحظه‌یی از آن اشارت به دست نمی آید [۳۶].

به هر حال این لشکرکشی ظاهراً باید جهت تأمین مقدمات و اسباب لشکرکشی داریوش به یونان انجام شده باشد و البته از تلفات و خسارات سنگین هم خالی نبوده است [۳۷]. اما جزئیات روایت هرودوت مخصوصاً در آنچه به مدت ادامه و وسعت حوزه آن

مربوط است هرچند کمتر از روایت کنزیاس قابل اعتماد به نظر می‌رسد، به کلی اختراع هرودوت نیست و اشتغال بر مطالب نادرست نفی اصل وقوع آن را الزام نمی‌کند. در باب عادات و اخلاق و مذاهب این طوایف هم روایات هرودوت از مبالغه و سوء تفاهم و اشتغال بر اسرار و رموز تفسیر نشده خالی نیست و با این حال قسمت عمده معلومات امروز تاریخ درین زمینه‌ها بر همین اقوال مبتنی است [۳۸] و بعضی اطلاعات هم که از دیگران، از جمله بقراط طبیب در رساله هوا و امکانه (24/1) نقل است نیز غالباً مؤید و مکمل آنهاست. باری از قرار آنچه هرودوت (59/IV) نقل می‌کند سکاها جز برای پروردگار جنگ معبد و هیکل نمی‌ساخته‌اند. اینها غیر از تقدیم قربانی‌های حیوانی قربانی‌های انسانی هم از بین اسیران جنگی به معبد خدای جنگ تقدیم می‌کرده‌اند. اینکه جمجمه کشتگان را در زرمی گرفته‌اند و از آن کاسه‌هایی برای شراب می‌ساخته‌اند، اینکه از پوست مقتولان دستمال یا لباس درست می‌کرده‌اند و هنگام عقد پیمان خون یکدیگر را با شراب می‌آمیخته‌اند و می‌نوشیده‌اند و، اینکه در مراسم تدفین بزرگان و پادشاهان خویش اسب و زن و طلا و غلام ایشان را همراه اجسادشان به خاک می‌سپرده‌اند [۳۹] نمونه‌ی چند از آداب و رسوم غربی است که هرودوت ظاهراً با قدری مبالغه درباره آنها نقل می‌کند و از تمام این روایات چنان برمی‌آید که قوم به هر حال مردمی بسیار بدوی، خشن، و عاری از فرهنگ پیشرفته بوده‌اند و عجب نیست که از اخذ و تقلید آداب و عادات بیگانگان هم به شدت احتراز داشته‌اند (76/IV) و به آله و آداب یونانی‌ها می‌خندیده‌اند [۴۰].

راجع به مردم تراکیه که سرزمین آنها در دنبال این لشکرکشی و بعد از بازگشت داریوش به ایران، به وسیله سردار وی مگابوز^۱ (= مگابیز، بغاوخش) تسخیر شد روایت هرودوت (1-27/V) شامل اطلاعات جالبی است که مخصوصاً از لحاظ مردم شناخت و تاریخ ادیان اهمیت دارد. از جمله بروفق سخن وی این طوایف که در حدود دانوب و بلغار و هلَسپونت می‌زیسته‌اند در بین سایر تیره‌ها شامل اقوام گتانه^۲، تراوسی^۳، و کرستون^۴ بوده‌اند و اخلاق و آدابی مشابه داشته‌اند. در مورد طوایف گتانه این نکته که آنها خود را فناناپذیر می‌پنداشته‌اند، و در مورد تراوسی‌ها این معنی که چون طفلی برای آنها به دنیا می‌آمد بروی نوحه می‌کردند و از مصائبی که می‌بایست در مدت حیات متحمل می‌شود یاد می‌نمودند و

^۱ Megabyzos ^۲ Getae ^۳ Trausi ^۴ Creston

چون کسی از آنها می‌مُرد اظهار شادمانی می‌نمودند از غریب احوال اقوام عالم محسوبست و رنگ بدبینی فلسفی که در نکتهٔ اخیر هست شاید از ارتباط تفکر هرودوت با تلقی سوفوکلس از مفهوم حیات خالی نباشد [۴۱].

اینکه طوایف تراکیه کشاورزی را مایهٔ ننگ، بیکاری را موجب سرفرازی، رهنی را وسیلهٔ معاش می‌دانسته‌اند و خدای جنگ را درخور تکریم خاص تلقی می‌کرده‌اند نشان می‌دهد که در مجاورت مرزهای امپراطوری داریوش بدون نظارت بر احوال آنها تأمین ثغور ممکن نبوده است و ضرورت مقهور کردن طوایف مقدونی در مجاورت آنها هم که هرودوت تفصیل اقدام بدان را نیز (17-20/V) نقل می‌کند از همین معنی ناشی است. قول «پدر تاریخ» که نیز در باب این قوم می‌گوید (3/V) اگر تحت فرمان یک تن در می‌آمدند یا متحد می‌شدند غلبه بر آنها مشکل یا محال بود نکته‌یی است که اشارت توسیدید مورخ دیگر یونان (95-101/II) نیز آن را تأیید می‌کند. در باب آیین طوایف گتانه که خود را فناپنذیر می‌خوانده‌اند هرودوت که ایشان را به دلیری و راستی می‌ستاید (93-4/IV) خاطر نشان می‌کند که ایشان می‌پندارند وقتی هلاک گردند به موجودی الهی، موسوم به زالموکسس (= سالموکسس)^۵ اتصال می‌یابند و این موجود الهی به روایت هرودوت گبه‌له‌ایزیس^۶ هم خوانده می‌شود. وی در نقل آداب و مناسک آنها به این رسم که هر چهار سالی یک بار، فرستاده‌یی نزد زالموکسس گسیل می‌کردند اشاره می‌کند (94/IV) و می‌گوید که چون این فرستاده را به هوا می‌اندازند اگر هنگام فرود آمدنش با سرنیزه‌هایی که چند تن از ایشان در زیر او می‌گیرند هلاک شد او را واصل به خداوند می‌شمرند ورنه طردش می‌نمایند. جالب آنست که در باب زالموکسس هرودوت تردید و تأمل اظهار می‌کند و با نقل یک روایت که او را یک تربیت یافتهٔ مکتب اصحاب فیثاغورس و از معتقدان به ابدیت روح می‌خواند در باب طرز دعوت او هم خبری قصه مانند نقل می‌کند. سرانجام (95-6/IV) در اینکه وی شخصی افسانه‌یی یا خدایی قومی است دچار تردید و تأمل می‌شود. قول او در اینکه گبه‌له‌ایزیس هم نام دیگر زالموکسس است ظاهراً از خلطی خالی نیست و از قراین برمی‌آید که این گبه‌له‌ایزیس باید نام یک پروردگار طوفان بوده باشد. به هر حال روایات هرودوت در باب عقاید و آداب طوایف تراکیه برای بحث «مردم شناخت» اهمیت بسیار دارد [۴۳] و بدون

آن، تاریخ ادیان هم از منشأ برخی عقاید و مناسک که در فرهنگ عوام طوایف بازمانده از قدامت تراکیه هنوز انعکاس آن باقی است بیخبر می‌ماند.

در باب خبری که هروودت راجع به فرستادگان مگابوز به مقدونیه نقل می‌کند (17-22/V)، رفتاری که به این نمایندگان پارس در دربار آمونتاس پادشاه مقدونی نسبت می‌دهد و با نقل آن مقاصد خلاف عفت ایشان را در آنجا موجب هلاکشان بر دست مردان جوانی که به قصد اغفال ایشان لباس زنانه پوشیده بودند نشان می‌دهد ممکن است این نکته را که بعد از توطئه قتل آنها به وسیله اسکندر اول (= الکساندر) شاهزاده مقدونی و پسر آمونتاس^۱ ایران در صدد تلافی بزنایم توجیه نماید و تحمل این اقدام مقدونیه را به سبب کراهت از افشای ماجرای واقعه قابل ترجیح کرده باشد [۴۳] معهذا نقش پسران جوان در این روایت که با پوشیدن لباس زنانه مهمانان بی عفت و بدسگال را به هلاکت رساندند یادآور قصه‌ی مشابه در باب همدستان شاهزاده برقماس هندی است [۴۴] که وجود آن و برخی نظایر دیگرش اصل روایت را از قلمرو تاریخ به اقلیم قصه منتقل می‌کند و در صحت قول «پدر تاریخ» مایه تردید می‌گردد.

از سایر طوایف و اقوام عالم در باب ماساگت‌ها^۲ که بر وفق یک روایت وی (210-14/1) لشکرکشی به سرزمین آنها به قتل و شکست کوروش انجامید ذکر این نکته که نزد آنها اشتراک در زنان معمولست و اینکه فرمانروایی در نزد آنها با ملکه‌یی بوده است ظاهراً احوال آن طوایف را در مرحله «مادر سالاری»^۳ نشان می‌دهد و اینکه پیران خویش را در مراسم خاص می‌کشند و گوشت آنها را با گوشت دام‌هایی که قربانی می‌کنند تناول می‌نمایند تمدن آنها را در آنسوی رود آراکس^۴ (= سیحون) در مرحله‌ی بسیار بدوی نشان می‌دهد. درباره اقوام لیبیایی که قسمتی از آنها از عهد کمبوجیه و در دنبال تسخیر مصر به دست پارسی‌ها جزو قلمرو ایران بود نیز اطلاعات جالبی (168-199/IV) به دست می‌دهد. از جمله به یک طایفه از آنها رسم تعدد و اشتراک زوجات را منسوب می‌دارد و درباره طایفه‌ی دیگر خاطر نشان می‌کند که از آدمی زاد می‌گریزند و هیچ گونه سلاحی هم ندارند. راجع به برخی از این طوایف می‌گوید از اقوام غیر افریقایی جز با یونانی‌ها و فنیقی‌ها از در تمکین در نیامده‌اند. این طوایف در واقع در آنسوی متصرفات افریقایی ایران بوده‌اند [۴۵] و

* Amyntas * Massagetes ° Matriarchal ° Arax

آگاهی از احوال آنها را هرودوت باید در سفر مصر از بازرگانان یونانی یا فنیقی، اخذ کرده باشد.

در باب سرزمین هند که وی تسخیر آن را — البته در نواحی غربی آن — به وسیله داریوش به دنبال سعی وی در تحقیق راجع به مصب رود سند می‌داند (44/IV، ~98/III) نیز اطلاعات قابل ملاحظه‌ایی به دست می‌دهد و در دنبال آن از عربستان و عادات و اخلاق و تجارت اعراب باستانی هم سخن می‌گوید (107/III ~)، مقایسه با: (69-VII). از جمله در باب یک طایفه از هندوان می‌گوید (94-100/III) گوشت خوارند و مردان و زنان آنها هریک در نوبت خویش مردان و زنان پیر و بیمارگونه را می‌کشند و گوشت آنها را می‌خورند. راجع به طایفه‌یی دیگر می‌گوید (100/III) هیچ جانداری را نمی‌کشند خانه هم نمی‌سازند و قوت آنها جز گیاه نیست. آنچه وی درباره یک درخت هندی که میوه آن پشم است نقل می‌کند (106/III) و لباس غالب هندوان را از همان پشم مأخوذ می‌داند ظاهراً قدیمترین نشان آشنایی یونانی‌ها با پنبه و کشت آن باید تلقی گردد [۴۶]. درباره عربستان و آنچه فرآورده اعراب است از وجود کندر و دارچین و مُرمک‌ی یاد می‌کند، آن سرزمین را هم مثل هند از نواحی مجاور انتهای خشکی در ارض می‌خواند و در آنچه راجع به عقاید و ادیان آنها نقل می‌کند، قدیمترین اشارت تاریخ را در نزد یونانیان به رسم پرستش «اللات» در بین اعراب دربر دارد [۴۷]. راجع به رسوم و عقاید حبشی‌ها هم پاره‌یی نکته‌های جالب نقل می‌کند و مأخذ او ظاهراً روایات شفاهی و منقولات مأخوذ از گزارش فرستادگانی باشد که کمبوجیه پادشاه پارس از مصر برای تحقیق در باب آن سرزمین گسیل کرد (17-26/III). روی هم رفته، با آنکه هرودوت جز بر سبیل استطراد در باب عقاید دینی نمی‌خواهد وارد تفصیل شود (61/II ~) گزارش‌های وی از این لحاظ، مخصوصاً برای تاریخ ادیان (47-60/II) متضمن اطلاعات سودمند به نظر می‌رسد.

قسمتی از اطلاعات هرودوت درباره طوایف و اقوام مختلف و اوضاع مساکن آنها وسعت معلومات جغرافیایی عصر او را در دوران قبل از بطلیمیوس^{*} و اراتوستنس^{*} نشان می‌دهد و هرچند بخش عمده آن مخصوصاً در آنچه به جغرافیای انسانی مربوط می‌شود بر شایعات و روایات افسانه‌آمیز و بی‌بنیاد افواهی مبتنی است دنیای عصر را در تصور هرودوت و مأخذ او

مشمول بر غرایب بسیار تصویر می‌کند و طرفه آنست که او با آنکه قسمتی ازین دنیای وسیع را به قدم سیاحت پیموده است و کرانه‌های آن را از چیزهای گرانبها و نادر مشحون یافته است باز بهترین آب و هوای عالم را در اقلیم یونان می‌یابد (106/III) و به اقتضای انس و عادت هرچه را غیر یونانی است از آنچه یونانی است فروتر می‌پندارد و در اقدام به تدوین و تألیف تاریخ هم از همان آغاز نشان می‌دهد که هدف او درک اسباب و فهم کیفیت وقوع برخورد بین دنیای یونانی و غیر یونانی است و چنان می‌نماید که با این طرز تلقی از احوال اقوام عالم (2-5/1) می‌خواهد حتی در ذکر اعمال بزرگ اقوام غیر یونانی مقاومت و غلبه یونان را در مقابل آنها بیشتر از آنچه در واقع بود، بزرگ و قهرمانی و پر سروصدا نشان دهد.

با اینهمه مجرد توجه هرودوت به احوال و آداب مردم غیر یونانی که روایات او آکنده از غرایب احوال آنهاست وی را تا حدی معروض ملامت کسانی می‌سازد که او را به دوستی بیگانگان متهم می‌کنند و هر چند ظاهراً در وجود او و خاندانش سابقه یک عنصر غیر یونانی محتمل به نظر می‌رسد برخلاف دعوی این معترضان این ناخرسندی از طوایف غیر یونانی، در کلام او جای جای ظاهر می‌شود [۴۸] و با توجه به حوادثی هم که در تاریخ خویش نقل می‌کند البته غرایب ندارد.

لیکن به رغم علاقه‌یی که هرودوت در ضمن نقل رویدادهای مربوط به لشکرکشی‌های داریوش و خشایارشا به آن نواحی، در اثبات تفوق معنوی و روحی یونانیان نشان می‌دهد آنچه در باب جریان احوال یا فرجام کار آنها نقل می‌کند غالباً متضمن هیچ گونه فضیلت اخلاقی ناشی از آزادی و تربیت ویژه هلنی به نظر نمی‌آید. از جمله جبارانش یا مثل پیزISTRATOS^۱ با خدعه‌های شرم‌آور به قدرت می‌رسند یا مثل پسرش هیپIAS^۲ به درگاه داریوش پناه می‌برند. این جباران یونان هم مثل فرمانروایان شرقی احیاناً با اغفال و فریب عامه روی کار می‌آیند و غالباً با خشونت و جنایت روی کار می‌مانند. تمیستوکلس^۳ رهبر و سردار آتن وقتی از شهر خویش رانده می‌شود و در اسپارت هم متهم به ارتباط با مخالفان می‌گردد در التجا به دربار ایران تردید نمی‌کند. پوزانیاس^۴ سردار و سیاستمدار اسپارت متهم به این رسوایی می‌شود که به خاطر ازدواج با یک دختر پارسی درصدد همکاری با دربار خشایارشا بوده است و درین باب ظاهراً نوشته‌هایی هم از وی

^۱ Pisistratus ^۲ Hypias ^۳ Themistocles ^۴ Pausanias

کشف شده است که برایش مایه^۲ بی آبرویی گشته است. دماراتوس (= دمارات) ° پادشاه اسپارت که به اتهام نادرستی برکنار می شود به دربار داریوش پناه می برد و آنچه از همراهی خشایارشا در عزیمت وی به یونان عایدش می شود هرگز برای وی موجب اعاده حیثیت نمی گردد. کدام یک از اینها که نظایر متعدد نام آوری گمنام دیگر هم داشته اند اهل فضیلت و مدافع حیثیت و آزادی انسانی در مقابل استبداد و خشونت شرقی می توانسته اند به شمار آیند؟ مطالعه روایات هرودوت چنانکه یک محقق دل آگاه عصر ما خاطر نشان می سازد [۴۹] این نکته را به روشنی محقق می دارد که حتی شورش ایونی ها بر ضد پارسی ها در آغاز این کشمکش ها به هر چیز دیگر مربوط بوده است جز به اندیشه حفظ آزادی و صیانت آرمانهای هلنی. شگفت آنست که بعد از قرنهای هنوز کسانی در غرب و شرق هستند که درین ماجرا پیروزی یونان را پیروزی آزادی بر استبداد تلقی می کنند و حتی غلبه اسکندر را نوعی جنگ مقدس بر ضد خشونت و استبداد بر برها [۵۰] به شمار می آورند.

امتزاج قصه با تاریخ یک ویژگی جالب و بارز در طرز تاریخ نگاری هرودوت به شمار می آید و اینکه خود او تصریح می کند (152/VII) که تمام روایات منقول خویش را باور ندارد اعتراف به این امتزاج محسوبست. توجه به نقل رؤیا و اخبار از رویدادهای آینده و توجیه قسمتی از حوادث به وسیله نقش زنان و مداخله آله و قوای غیرطبیعی شگردهایی است که این آمیزش بین تاریخ و افسانه را برای وی ممکن می سازد. ازین جمله است خوابی که آستیاگ پادشاه ماد می بیند و وی را وادار به اقدام پنهانی در قتل می شود (107-9/I) خوابی که کمبوجیه در مصر می بیند و وی را وادار به اقدام پنهانی در قتل برادر خویش سمردیس (= بردیا) می کند (30/III) ، خوابی افسانه آمیز که خشایارشا و عم وی ارتبان را از تردید در اقدام به لشکرکشی به یونان بیرون می آورد (12-19/VII) و اینگونه خوابها که غالباً به وجهی خلاف آنچه در ظاهر به نظر می آید تعبیر می شود در سراسر روایات هرودوت نظیر دارد. همچنین تفصیل رجوع کرزوس به غیبگوی معبد دلف جهت اخذ تصمیم راجع به جنگ با کوروش (47-71/I) ، توجه به اشارت یک غیبگوی دیگر که لئونیداس پادشاه اسپارت را در جنگی که منجر به شهادت او شد (204-229/VII) مصمم می کند، نقل ماجرای اهل لودیه که جهت رد یا قبول حکم کوروش دایر به تسلیم و تحویل

^۲ Demaratus = Demarate

پاکتواس^۵ یاغی، به غیبگوی معبدی در ملطیه رجوع می‌کنند (157-62/1) نمونه‌یی از توجه به نقش تفأل و توسل به اخبار از رویدادهای آینده را در روایات وی نشان می‌دهد. نقش زنان در حوادث غالباً به نحو بارزی در روایت وی مشهودست. از جمله در ماجرای گوگس (8-12/1) که در لودیبه منجر به انقراض یک سلسله و روی کار آمدن سلسله فرمانروایی تازه‌یی شد، در واقعه‌یی که منجر به نجات کوروش از آنچه به حکم اشارت جدش آستیاگ ممکن بود منجر به هلاک او گردد (107-130/1)، در داستان یک بانوی مصری در حرم کمبوجیه که افشاء سر وی منجر به لشکرکشی کمبوجیه به مصر (1-2/III) شد، و آنچه دختر اُتانس^۶ (= هوتن؟) در حرم سمردیس مغ، با آگاهی از سر حال افواش کرد و معلوم شد که او برخلاف دعوی برادر کمبوجیه و سمردیس واقعی نیست (69-79/III) نمونه‌یی چند از مواردی است که سعی در نشان دادن نقش زن در تکوین حوادث، تاریخ را در روایت هرودوت تا حدی به رنگ قصه در می‌آورد. چنانکه ذکر دخالت آپولو در فرونشاندن آتشی که افروزندگانش هم قادر به نجات دادن کرزوس از نایره آن نبودند (87/1)، و اینکه در جدال ارتیمیسیوم^۷ وقوع رعد و برق و طوفان به جهت آنکه از یونانی‌ها حمایت کند به بحریه ایران لطیفه‌ستگینی وارد کرد (12-26/III)، و هم اینکه در ورود سپاه خشایارشا به دلف سقوط صخره و نزول برف موجب فرار مهاجمان از اطراف معبد (36-40/VIII) شد و تا حدی نمونه‌یی از آنچه در مورد سپاه ابرهه و اصحاب فیل در حفظ و صیانت «بیت» روی داد، در این معبد باستانی قوم نیز از قرار روایت وی به وقوع پیوست، نمونه‌هایی است از آنچه روایت تاریخ را در نزد هرودوت با نقل قصه نزدیک می‌کند و مثل آنچه در بعضی درام‌های عصر مؤلف «ورود خدایان در صحنه»^۸ خوانده می‌شد از روایت قصه عقده‌گشایی می‌کند و خواننده «تواریخ» را از طرز بیان هرودوت به شور و هیجان می‌آورد.

بدینگونه است که هرودوت، تحت تأثیر ذوق عصری خویش، عناصر قصه را وارد تاریخ می‌کند و جاذبه خاصی به روایت خود می‌دهد و با تأکید به این نکته که تمام آنچه را در طی روایات خویش در سراسر کتاب آورده است، باور ندارد (152/VII)، شانه از بار مسئولیتی که مورخ در صحت نسبی روایات دارد خالی می‌کند و با اینهمه، قصه‌های او که اختراع خود او نیست چون بر شایعات رایج در افواه مبتنی است غالباً چیزی از احوال نفسانی

^۵ Paktyas ^۶ Otanes ^۷ Artemisium ^۸ deus ex machina

مردم زمانه و راویان عصر وی را نیز بر مورخ عرضه می‌کند و گه گاه متضمن رمزها و اشارات دیگری می‌شود که فهم پاره‌یی از اقصای قوم را برای پژوهنده آسان می‌سازد و به همین سبب اشتغال بر قصه هم ارزش روایات وی را به کلی محل تردید نمی‌نماید و لاجرم از مجموع این روایات حتی در آنجا که رنگ تقلید و خرافات عامه به روشنی محسوس است، نیز می‌توان فواید قابل ملاحظه حاصل کرد.

اما فواید «تواریخ» هرودوت به همین تاریخ و قصه توأمان که در تسلسل روایاتش غالباً مجال ظهور دارد منحصر نیست در آنچه وی بر سبیل استطراد یا در مطاوی حوادث فرعی به بیان می‌آرد نیز احیاناً پاره‌یی نکته‌ها هست که برخی لطایف اخلاق و سیاست یا دقایق مربوط به تاریخ علم و صنعت را در بر دارد و از بن حیث نیز کتاب هرودوت به رغم نقص‌هایی که در آن هست خالی از اهمیت نیست.

از جمله در بین نکات آموزنده و جالبی که از اقوال یا اطوار نام‌آوران و فرمانروایان نقل می‌کند تمثیل معروف کوروش در باب ماهی گیرنی زن و رقص ماهی‌ها در درون تور (I/141) اهمیت این نکته را که در سیاست از دست دادن فرصت قابل تدارک نیست به نحو عبرت‌انگیزی نشان می‌دهد. همچنین آنچه این پادشاه در جواب پیام تهدیدآمیز اسپارتی‌ها به فرستاده آنها گفت (I/153) و تجمع آنها را در میدانها و دروغ‌هایی را که آنجا به یکدیگر می‌گویند به رخ آنها کشید برخلاف تفسیری که خود هرودوت می‌کند ظاهراً ناظر به طعن بر رسم اهل بازار در نزد قوم نیست به احتمال اقوی طعنی بر عوام فریبی‌هایی است که دموکراسی یونانی‌ها غالباً همه‌جا به آن منجر می‌شده است و حاصلی جز آنکه در مجامع و میدانها جمع شوند و یکدیگر را به وعده‌های دروغ‌فریب دهند نداشته است [۵۱].

همچنین تفصیل مذاکرات جالبی که در ضمن داستان توطئه داریوش و همدستانش برضد سمردیس مغ (III/80-82) در باب بررسی انواع حکومت و آنچه بعد از برکنار کردن مغ برای اداره کشور پارس به کارست بین داریوش و دوتن از یارانش در میان می‌آید و انواع حکومت‌های دموکراسی و الیگارش و موناشری بین آنها مورد بحث واقع می‌شود در عین آنکه وقوف سران پارس را بر رسم و راه حکومت‌های یونانی نشان می‌دهد نقص و فساد هریک از این انواع را از دیدگاه حکام شرقی قابل ملاحظه می‌نماید و مفهوم واقعی طعن کوروش را بر سبک حکومت اسپارت نیز روشن می‌نماید. قصه آمازیس و پاشویه‌یی طلائی که از آن مجسمه‌یی درخور تقدیس و تعظیم اهل شهر ساخت (II/172) عدم اهمیت نقش

نژاد و تبار را در قضاوت نهایی عامه در مورد فرمانروایان معلوم می‌دارد و نشان می‌دهد که عامه مردم سرانجام در مقابل قدرت خاضع می‌شوند و سابقه پستی نسب صاحب قدرت مانع عمده‌یی در اظهار تکریم و تنجیم عام نسبت به آنها نیست. آنچه هروودوت درباره بنای اولین هرم مصر نقل می‌کند (124/II) هرچند از لحاظ تاریخ اساس ندارد به هر حال نقش قساوت و خشونت را در ایجاد آثار و ابنیه‌یی که نام کارفرمایان غالباً عاری از هنر را جاوید و نام کارگران و آفرینندگان هنرمند آنها را عرضه فراموشی می‌سازد نشان می‌دهد و استمرار این رسم را در عمر تمام عالم نکته‌یی شایان عبرت فرامی‌نماید. در تقریر تفاوت بین صلح و جنگ آنچه در ضمن گفت و شنود کوروش با کرزوس روایت می‌کند (86-95/I) از جمله شامل این نکته جالب است که به گفته پادشاه لودیبه هیچ کس جنگ را بر صلح ترجیح نمی‌دهد چون در صلح پسرهای پدران را به خاک می‌سپرند و در جنگ پدران پسرهای را به گور می‌نهند (87/I) و بدینگونه از زبان گوینده‌ی زبانی را که جنگ به نیروی سازنده و در حال رشد کشور می‌زند نشان می‌دهد. ضرورت تسامح در اداره قلمروی وسیع که از اقوام گونه‌گون به وجود آمده باشد در سؤال و جوابی که وی در گفت و گوی داریوش با بعضی از طوایف قلمرو خویش مطرح می‌کند (38/III) به نحو جالبی آموزنده و پرمعنی است. به موجب این روایت داریوش از یک دسته از یونانیان که اجساد مردگان را می‌سوزانند می‌پرسد آیا حاضرند اجساد پدر و مادر خود را بخورند؟ از یک عده هندی هم که عادت به خوردن اجساد مردگان دارند سؤال می‌کند به چه قیمت حاضرند آنها را بسوزانند؟ هر دو دسته از آنچه خلاف رسم و عادت آنهاست به شدت ابا می‌کنند و کیست که اینجا به این نکته توجه نکند که در آن ایام داریوش و کوروش با رعایت حرمت نسبت به عقاید و رسوم طوایف تابع اعتماد و محبت ایشان را جلب می‌کرده‌اند و کمبوجیه و خشایارشا به سبب تعریض و استهزاء نسبت به آراء و آداب دیگران آنها را از فرمانروایی خویش ناخرسند می‌داشته‌اند. همچنین آنجا که هروودوت از مجلس مشورت خشایارشا با بزرگان پارس در باب اقدام به جنگ سخن می‌گوید (8-12/VII) آنچه ارتبان عم وی در لزوم توجه به عقاید مخالف نقل می‌کند (10/VII) هنوز هم برای فرمانروایان عالم می‌تواند درس آموزنده‌یی باشد. درین مجلس ارتبان برای آنکه طبع مغرور مستبد برادرزاده را جهت اصغاء عقاید مخالف آماده سازد این نکته را خاطر نشان می‌کند که هرگاه در مجلس مشورت عقاید موافق و مخالف هر دو اظهار نشود انتخاب آنچه بهترین عقیده است ممکن نخواهد بود و در آنصورت به ناچار

باید به یک عقیده بسنده کرد اما انتخاب آنچه رأی صواب است وقتی ممکن می‌شود که عقاید مختلف به بیان آید. از آنکه زرناب به خود شناخته نمی‌شود وقتی آن را به سنگ محک زنند و با زردیگر بسنجند آنگاه ارزش و عیار آن معلوم می‌گردد. البته خشایارشا به هر سبب بود رأی ارتبان را نشنید و حتی او آخرین کسی که از شنیدن و سنجیدن عقاید مختلف در هرباب خودداری کرد و زیان آن را دید نبود در بین فرمانروایان خودکامه در تمام عالم کمتر کسی بوده است که رأی مخالف را بشنود و اگر شود قبول آن را لطمه‌یی به غرور و اهانتی به رعونت خویش تلقی نکند. هرودوت آخرین کتاب «تاریخ» خود را با نقل قولی از کوروش به پایان می‌آورد (122/IX) که وقتی عده‌یی از پارسی‌ها اجازه خواستند تا به سرزمین نوگشوده پر نعمت کوچ نمایند و از مشقت معیشت در سرزمین سخت بی‌حاصل برهند، آنچه در جواب آنها گفت «فصل» و آکنده از حکمت بود. وی در پاسخ ایشان خاطر نشان کرد که در آن صورت عادت به نعمت و آسایش شما را به سستی و تن‌آسائی دچار خواهد کرد و ناچار بندگان کسانی خواهید شد که اکنون بر سرزمین آنها فرمانروایی دارید! پارسی‌ها این قول را تصدیق کردند و از قبول آن زیان ندیدند اما هموطنان هرودوت، بعدها که در عهد خلفاء اسکندر در سرزمین‌های شرق کوچ‌نشین‌های یونانی و مقدونی به وجود آوردند در دنبال سقوط قدرت سلوکیان متوجه شدند که ازین گونه کوچ‌ها چیزی که حاصل قوم غالب تواند شد جز انحلال در بین اقوام مغلوب چیزی نخواهد بود.

اشارتهایی که در مطاوی روایات هرودوت در باب احوال علم و تمدن در نزد اقوام مختلف آمده است، گه گاه برای تاریخ علم و تحول صنعت در عالم متضمن فواید بسیارست و ازین حیث کتاب هرودوت امروز از مآخذ عمده تاریخ علم و فرهنگ دنیای باستانی محسوبست. ازین جمله است فی المثل آنچه در باب قناتهای ساموس نقل می‌کند (60/III) و آن را در جای خود یک شاهکار مهندسی عصر نشان می‌دهد. همچنین تفصیل جالبی که در باب زراعت مصریها نقل می‌نماید (14/II) و اهمیت استفاده از رود نیل را در تسهیل کار زراعت تقریر می‌نماید. همچنین تفصیلی که وی در باب جاذه شاهی از سارد لودیّه تا شوش نقل می‌کند (52-53/V) و احوال طرق و ارتباطات عصر را نشان می‌دهد با وجود اشتغال بر بعضی اشتباهات توجه به اهمیت خطوط ارتباطی و سابقه استقرار سازمان «پست» و خبررسانی را در عصر هخامنشی نشان می‌دهد. اشارت به وجود یک نقشه جغرافیایی که آریستوگوراس^۱ ملطی به اسپارت برد (49/V) و ذکر آن که آریستوفانس^۲ در

نمایشنامه «ابرها» از وجود چنین نقشه‌ها دارد احتمال وجود آن را تأیید می‌کند از لحاظ تاریخ نقشه جغرافیایی خبر جالبی است. این هم که بروفق روایت هرودوت یک معمار ایرانی به اشارت خشایارشا و برای تأمین عبور سفاین در قسمتی از نواحی کوهستانی شبه جزیره آتوس ترعه‌یی حفر کرد (22/VII مقایسه با 117/) که در کار مهندسی با اهمیت تلقی شد از جهت تاریخ علم و صنعت در ایران باستانی درخور یادآوری به نظر می‌رسد. اشارت هرودوت به سابقه صناعت هندسه و مساحی در مصر (109/II) که بنای اهرام عظیم مصر آن را الزام می‌کند و ظاهراً منشأ ظهور این دانش‌ها در یونان هم باید همان باشد نکته‌یی است که قول افلاطون در فردوس (۲۷۴ ث) هم مؤید آن محسوبست. روایت وی در باب اقدام مصریها به حفر ترعه (158/II) بین نیل و دریای احمر که به وسیله نخو (= نیک) فرعون مصر (۵۹۳ - ۶۰۹ ق.م) یکچند ادامه یافت و بعدها داریوش پارسی آن را قابل استفاده کرد سابقه اقدام عظیم مهندسی کانال سوئز را به روزگاران از یاد رفته باستانی دنیا می‌رساند. چنانکه تشویق و الزام بحر پیمایان فنیقی برای یک گردش دور افریقا به وسیله همین فرعون (42/IV) نیز متضمن اطلاعات جالبی است که به‌رغم تردیدهایی که صحت اصل روایت وی را مشکوک می‌سازد از لحاظ تاریخ اکتشافات جغرافیایی فاقد اهمیت نیست (۵۲).

روایت هرودوت در باب پزشکی مصریان که بروفق آن برای انواع بیماریها پزشکان جداگانه داشته‌اند (84/II) بعضی خاص چشم، برخی مخصوص دندان بوده‌اند و عده‌یی هم فقط امراض معده را علاج می‌کرده‌اند، نیز از لحاظ تاریخ طب اهمیت دارد و اسناد والواح باقی‌مانده از مصر باستانی هم درین باب قول هرودوت را تأیید می‌کند (۵۳). همچنین روایت وی در باب وجود نوعی بیماری در بین اقوام سکایی که موجب ضایع شدن رجولیت در نزد آنها (105/I، مقایسه با 67/IV) می‌شود و آنچه بقراط در کتاب امکنه و میاه (22/) درین باره نقل می‌کند نیز مؤید آنست معلوم می‌دارد که توجه به این گونه دگرگونی‌ها و انحرافات در غرایز شهوانی انسان به روانشناسی و روانکاوای متداول در عصر ما اختصاص ندارد.

از سایر روایات هرودوت در آنچه برای تاریخ هنر و فرهنگ اهمیت دارد از جمله اشارتی است که در داستان سقوط ملطیه (21/VI) به جریمه شدن نویسنده‌یی به نام

فرونیکوس^۵ دارد به این سبب که در اجراء یک تراژدی مربوط به این ماجرا بیش از حد مردم را گریانیده بود. همچنین است نقل قصه^۶ آریون^۷ خنیاگر معروف یونانی که هرچند افسانه است از لحاظ توجه به نقش جادویی موسیقی در تاریخ آن اهمیت دارد. بروفق این روایت (23-24/I) در گرفتاری که در دریا برای این خنیاگر چیره دست پیش آمد نیروی هنراونه فقط دسته دزدان بلکه نهنک دریا را هم تحت تأثیر قرار داد و موجب رهایی او گشت این قصه که نووالیس^۸ نویسنده معروف آلمان هم آن را با لطف بیان شاعرانه‌یی در یک اثر خویش به بیان آورده است تأثیر سماع و احوال اولیا را به خاطر می‌آورد و از جهت تأثیر به قصه‌یی که در باب فارابی هم نقل کرده اند بی شباهت نیست [۵۴]. گذشته از اینها اشارت به اختراع الفبا به وسیله^۹ فنیقی‌ها (58/V) که به حکم قراین یونانی‌ها هم به طور مستقیم یا خود مع الواسطه^{۱۰} مصر، آنگونه که از اشارات افلاطون در رساله^{۱۱} فدروس (۲۷۴) برمی‌آید آن را اخذ و اقتباس کرده اند اهمیت دارد چنانکه روایت وی (134-5/II) در باب قتل ازوپ (= ایسوبوس) مبدع و ناقل معروف امثال حیوانات (= فابل)^{۱۲} هم برای تحقیق در سابقه این امثال و منشأ آنها که به قولی ریشه بابلی دارد [۵۵] متضمن فواید بسیار به نظر می‌رسد [۵۶].

هرودوت با وجود کنجکاویی که مثل ایونی‌های دیگر به عالم و زندگی نشان می‌دهد در باب مبدء اشیاء و اصل کاینات عالم برخلاف حکماء عصر علاقه‌یی نشان نمی‌دهد. هرچند تماس با مصر و دنیای شرق را یک منشأ فرهنگ و تمدن یونانی می‌یابد در باب منشأ این گونه اندیشه‌های فلسفی که در آن ایام گاه منسوب به شرق هم می‌شد [۵۷] چندان التفات ندارد. از طالس ملطی که بر حسب روایت وی اصل او باید از فنیقیه بوده باشد (170/I) البته یاد می‌کند و حتی در باب یک کسوف کلی هم که وی وقوع آن را پیش بینی کرد [۵۸] سخن می‌گوید (74/I) اما از تعلیم وی در باب مبدء اشیاء چیزی نمی‌گوید. در باب فیثاغورس و اصحاب او هم آنچه می‌گوید (95/IV) متضمن اطلاعاتی درباره^{۱۳} تعلیم فلسفی وی نیست حتی بین تعلیم وی و آنچه از آراء پیروان و پرستندگان زالموکسیس نقل است خلط می‌کند. خود او هم ظاهراً به آنچه اندیشه^{۱۴} فلسفی خوانده می‌شود گرایش و آشنایی ندارد. به همین سبب در نقل حوادث به این نکته که «چگونه» اتفاق افتاد

^۵ Phrynichus ^۶ Arion ^۷ Novalis ^۸ Fable

بیشتر نظر دارد تا به این مسأله که «برای چه»، «چرا» اتفاق افتاد؟ در حقیقت همین معنی تاریخ وی را چنان از قلمرو تفکر منطقی و فلسفی دور می‌دارد که بی شک وقتی ارسطو در رساله فن شعر (3/IX) خاطر نشان می‌کند که حتی شعر بیشتر از تاریخ جنبه فلسفی دارد به حکم قرائن محقق، به همین شیوه تاریخ نگاری وی نظر دارد. هرودوت در حقیقت، در توجیه حوادث به آنگونه عقاید و آراء جاری نظر دارد که جنبه غیر عقلی ذهن یونانی را در عصر وی مجسم می‌کند و شامل خرافات و اوهام عامیانه‌یی است که از همان ایام تا مدتها بعد کسانی چون سقراط و کسنوفانس^۵ و اپیکورس^۶ در مبارزه با آنها اهتمام داشته‌اند [۵۹] و از همین روست که فی المثل تمام تفصیلهای او در باب فرمانروایی کوروش و داریوش و جملگی روایاتش در باب کمبوجیه و خشایارشا با اشارتهایی که در باب طرز فرمانروایی آنها در روایات او از کتاب اول تا کتاب نهم انعکاس دارد به اندازه یک نظر اجمالی بالنسبه موجزی که «آنتی» افلاطون در کتاب قوانین (۶۹۴، ۶۹۵) بر تمام این دوره می‌افکند دقیق و روشنگر و متضمن فایده علمی نیست و به هر حال تصویری که «تواریخ» هرودوت از احوال نویسنده به ذهن خواننده القاء می‌کند تصویر یک خبرنگار حرفه‌یی اما کنجکاو و در عین حال زودباور است که با رعایت مصلحت اولیاء وقت دیار خویش، در نقل دعاوی و شایعات رایج در افواه عوام و دولتهای آنها، هرچه را می‌شنود حتی آنجا که آنها را به کلی باور نکردنی می‌یابد ضبط و ثبت می‌کند و گاه خود او در تمیز بین صحیح و سقیم آنها نیز درمی‌ماند. با اینهمه اطلاعات او در باب این دولتها و اقوام نیز، همه از مقوله دعاوی و شایعات عاری از واقعیت نیست اطلاعات موثق و بالنسبه درست نیز در بین آنها بسیارست و امروز بخش قابل ملاحظه‌یی از آنها را اسناد و الواح و کتیبه‌های نویافته هم — در حدی که خود آنها می‌توانند برای مورخ مایه اطمینان باشند — تأیید می‌کند. به هر حال هرودوت در عین آنکه مورخی بالنسبه سطحی است در نقل حوادث به طور نسبی قابل اعتماد هم هست به علاوه روایات وی یک مأخذ مهم و تقریباً بی بدل در باب مطالعات مربوط به تاریخ علم، بحث در عقاید و مخصوصاً مباحث انسان شناخت محسوبست و پژوهنده مدقق از آن در بسیاری زمینه‌های مربوط به علوم انسانی می‌تواند بهره‌مند گردد.

برخی از روایات افسانه آمیز که در نوشته‌های هرودوت هست مخصوصاً برای مطالعه

^۵ Xenophanes, Epicurus

تطبیقی در باب قصه‌های اقوام گونه‌گون هم سودمندست و ازین حیث نیز، برای یک مورخ ژرف‌نگر که تاریخ را از تمدن انسانی جدا نمی‌داند خالی از اهمیت نیست. ازین جمله، قصهٔ زوپیر سردار داریوش (III/6-154) قدیم‌ترین الگوی آنچه را در قصهٔ وزیر جهود و پادشاه جهود در مثنوی معنوی (۱/۳۲۴ ~) آمده است عرضه می‌کند. روایت هرودوت که مبنی بر طرز ویژهٔ بیان عامه از وقوع امری غیرمحمّل به نظر می‌رسد و از زبان محاصره‌شدگان بابل امکان تسخیر شهر را به وسیلهٔ سپاه پارس همچون امکان غیرقابل وقوع زایدن یک استر اعلام می‌نماید حاکی از آنست که برحسب اتفاق (!) در اصطبل این سردار پارسی استری کره‌یی زائید و زوپیر را شایعهٔ منقول در افواه اهل بابل که نزد پارسی‌ها ظاهراً در معنی پیشگویی راجع به سقوط بابل تفسیر می‌شد به امکان تحقق فتح آن مطمئن ساخت. وی برای نیل به این مقصود که به سبب طول مدت محاصره، به نظر محال می‌آمد گوش و بینی خود را برید و موی خود را به نحو زنده‌یی سترد و با اجازهٔ داریوش و موافقت او نزد بابلی‌ها رفت و با صورت حالی که جهت حصول اعتماد آنها عرضه کرد خود را مورد سخط پادشاه پارس و طالب دوستی با مخالفان وی نشان داد و حيله‌اش سرانجام منجر به سقوط و فتح بابل شد. بدون تردید صورت قصه بیش از آن افسانه آمیزست که چیزی از یک واقعیت تاریخی را متضمن باشد و چنان می‌نماید که مأخذ هرودوت شایعات رایج در نزد بابلی‌های مغلوب بوده باشد که با نقل چنین قصه‌یی می‌خواسته‌اند مغلوب شدن خود را به عوامل و اسبابی غیرعادی منسوب کرده باشند [۶۰]. نظیر قصه بعدها در روایات مربوط به جنگهای پیروز ساسانی با اخشنواز پادشاه هیاطله هم آمده است. درین قصه اخیر پیری از لشکر اخشنواز با همین گونه خدعه سپاه فیروز را که مایهٔ تهدید اخشنواز بود گمراه و سرانجام با وی وادار به مصالحه کرد [۶۱] عین ماجرا در یک لشکرکشی شمریرعش پادشاه عرب هم که بعضی او را ذوالقرنین خوانده‌اند نیز نقل شده است [۶۲] و ممکن است با قصهٔ اخشنواز از یک مأخذ باشد و هر دو به نحوی با قصهٔ زوپیر ارتباط داشته باشند. نمونه‌یی غیرتاریخی از داستان در باب البوم والغراب از کتاب کلیله و دمنه [۶۳] هم هست که تصویری از همین قصه در قالب حکایات مربوط به حیوانات را نشان می‌دهد چنانکه در بعضی روایات مربوط به بولس رسول که به احتمال قوی یک مأخذ قصهٔ وزیر جهود در مثنوی همانست [۶۴] نیز صورت دستکاری شدهٔ دیگری از همین قصه است. به هر تقدیر وجود این نظایر و امثال آنها در قصه‌های گونه‌گون، داستان هرودوت را در باب زوپیر و فداکاری او برای تسخیر بابل و خوشایند داریوش محل تردید

می‌سازد و روایت پدرتاریخ را درین باب از مقوله یک نمونه جالب در امتزاج بین تاریخ و قصه که ویژگی روایات اوست نشان می‌دهد.

همچنین است داستان پولیکرات (= پولوکراتس)^۹ و انگشتی او، در روایت وی (40-42/III) که منظومه محزون و زیبایی به نام «انگشتی پولیکراتس»^{۱۰} را با لحنی که شایسته بیان «ایوب» در تورات به نظر می‌رسد به فریدریش شیلر شاعر آلمان الهام کرد (۱۷۹۷م). داستان این انگشتی از بعضی جهات یادآور خاتم سلیمانی است که در شعر و ادب فارسی منبع الهام مضمونهای نادر و جالب گشته است. در روایت هروودوت پولیکرات جبار ساموس برای اجتناب از آفت رشک و غیرت آلهه که ممکن بود بخت و اقبال بی زوال او و کامرانی‌هایی که در تمام مقاصد برای او حاصل می‌شد موجب تحریک آن گردد به ارشاد و الزام آمازیس (= احمص) فرعون مصر که با وی اتحاد داشت تصمیم گرفت از دارایی خویش آنچه را بیش از همه چیز دوست دارد بلاگردان خود سازد و آن را از خویشان جدا کند. انگشتی گران قیمت داشت که برحسب بعضی روایات نگین آن زیرجود و صنعتگری یونانی، نامش تئودوروس که به هنرودانش شهرت داشت آن را برایش ساخته بود. پس به کشتی در نشست و به میان دریا رفت و آن انگشتی را که از همه چیز دیگر بیشتر دوست داشت در پیش چشم ناظران به درون امواج انداخت و بازگشت. اما چند روز بعد که وی ازین کرده خویش پشیمان شده بود ماهیگیری از رعایای وی ماهی کلانی را که تازه صید کرده بود نزد وی هدیه آورد و خادمان پولیکرات انگشتی گمشده او را در درون شکم آن ماهی باز یافتند. این معنی را آمازیس نشان آن گرفت که پولیکرات به بدبختی بزرگی دچار خواهد گشت، و خشم آلهه بروی فرود خواهد آمد. ازین رو چون وی را از جانب آلهه محکوم به ویرانی و تباهی دید با عجله از وی جدا شد و او را به سرنوشت شوم خویش رها کرد.

شبهات داستان این انگشتی با قسمتی از قصه خاتم سلیمانی در همین نکته است که برحسب روایات آن خاتم را نیز چون دیو (= صخر جتی) به حبله به دست آورد و چندی بعد ناچار به دریا افکند ماهی آن را فرو برد و وقتی این ماهی صید شد و از دست صیادان به سلیمان رسید وی انگشتی خود را باز یافت و دوباره به سر ملک و مسند خویش

^۹ Polykrates. Der Ring des Polykrates

بازگشت [۶۵]. این مایه شباهت البته مستند حکم قطعی بر احتمال رابطه اخذ و اقتباس بین دو واقعه نمی‌تواند باشد. معه‌ذا غلبه دیو بر ملک سلیمان که قصه خاتم جزیری از آنست نه در قرآن کریم (۳۴/۳۸) مذکورست نه در تورات (اول پادشاهان ۱۱/۳۶-۹) و اینکه نبوت و ملک سلیمان به «خاتمی که دمی گم شود» وابسته باشد غالباً نزد محققان محل تردید واقع شده است از جمله شیخ طبرسی از قبول این معنی که شیطان به صورت پیغمبر درآید تحاشی دارد و روایات مربوط بدان را غیر معمول می‌خواند و شیخ ابوالفتوح اعتقاد به این چنین اقوال را در حق سلیمان خلاف عقل و دین می‌پندارد. چنانکه فخر رازی هم تصور آن را مستلزم رفع هرگونه اعتماد از شرایع و مغایر با حکمت و احسان الهی می‌شمرد و زمخشری آن را نزد علماء متقین نامقبول می‌خواند و قصه را از اباطیل یهود تلقی می‌نماید و حتی بلعمی هم محمد جریر طبری را به خاطر نقل چنین قصه درخور تخطئه می‌یابد و با آنکه روایات در باب عتاب در حق سلیمان و اشارات در باب سلب ملک از او در اقوال شایع است غالب علماء از قبول این اخبار امتناع نموده اند و آن را مخالف منزلت سلیمان دانسته اند [۶۶] و به هر حال مسأله محتاج تحقیق است و خوض در آن مجال دیگر می‌خواهد و حقیقت آنست که در مورد سلیمان هم مثل اسکندر عناصر مختلف از تاریخ و قصه به هم آمیخته است و اینکه از قدیم بعضی کسان سلیمان را به خطا با جمشید یکی پنداشته اند [۶۷] از اسباب خلط در اساطیر و قصه‌های آنها و نقل روایات راجع به غلبه جمشید و تهمورس بر دیوان با روایات راجع به سلیمان شده است و مجموعه روایات راجع به سلیمان، مثل آنچه در باب اسکندر و به دنبال احتمال انطباق او با ذوالقرنین نقل کرده اند روی داده است ترکیبی از عناصر تاریخ با قصه و اسطوره شرق و غرب شده است [۶۸] و به هر تقدیر از نظر غور در مباحث مربوط به انسان-شناخت، و تاریخ تطبیقی ادیان و حتی مطالعه تطبیقی در اقصایص و اساطیر اقوام عالم ارزش قابل ملاحظه دارد و اینجا محل خوض درین باب نیست. به علاوه غیر از قصه جمشید، می‌توان پرسید که آیا قصه زن مصری و داستان سلطه خدعه‌آمیز دیو مدعی بر ملک فرمانروای واقعی که در قسمت دیگر ماجرای خاتم سلیمانی نقل است ممکن نیست به نحوی با قصه سمردیس مغ و غلبه او بر ملک کمبوجیه مربوط بوده باشد و احیاناً از نقل و خلط شفاهی داستانهای هرودوت در باب پولیکرات و کمبوجیه، وارد مجموعه قصه‌هایی که شامل قصه خاتم و ارتباط آن با ملک از دست رفته و غلبه غاصبی منفور بر آن بوده است شده باشد؟

این نکته که نام پولیکرات و نام برادرش سولسون^۵ به نحوی که در روایت هرودوت مذکورست با اندک تحریف به صورت فلکراط (= بولوقراطیس) و سلیسون، از طریق قصه یونانی الاصل وامق و عذرا که شامل قسمتی از سوانح احوال ابن جبار ساموس و خانواده و دیار او بوده است [۶۹]، حتی از ادوار قبل از اسلام در ایران و احتمالاً سرزمین های مجاور شناخته بوده است احتمال آن را که قصه انگشتر پولیکرات تأثیری در داستان خاتم سلیمان باقی گذاشته باشد تقریب به ذهن می‌کند. در واقع ترجمه عربی قصه وامق و عذرا در اوایل عهد عباسی به وسیله سهل بن هارون شهرت یافت [۷۰] و اقدام عنصری بلخی به نظم آن در زبان دری شاید از مأخذی مستقل و به هر حال باید بر تداول اصل قصه در نواحی بلخ — که هنوز در آن ایام لاقل در فرهنگ عامه خویش ظاهراً چیزی از بازمانده یونانی مآبی ادوار قدیمتر را حفظ کرده بوده است — مبنی بوده باشد و روایت دولتشاه هم در باب وجود نسخه‌یی از نقل ایرانی این کتاب در عهد طاهریان، اگر هم جزئیات آن [۷۱] درخور تردید و تأمل باشد این تردید وجود اصل چنین نسخه‌یی را که می‌توانسته است به عهد ماقبل اسلام منسوب گردد و قراین دیگر هم وجود آن را تأیید می‌کند درخور تردید و انکار نمی‌سازد و به هر حال اگر هم داستان انگشتری پولیکرات، جز در همین ماجرای افتادنش به دریا و پیدا شدنش از درون بطن ماهی با قصه خاتم سلیمانی شباهت نداشته باشد همین اندازه شباهت هم روایت هرودوت را برای محقق که در تاریخ به تحول و منشأ خرافات و تقالید اقوام عالم توجه دارد متضمن اهمیت نشان می‌دهد.

با اینهمه قصه پولیکرات و اینکه انگشتری خود را به دریا می‌اندازد تا آن را بلاگردان خویش و به هر حال مایه رفع نگرانی از زوال قدرت و مکنت خویش سازد روایت هرودوت را درین باب مستند ضرورت تأمل و تدقیق در نقش و تأثیر خاتم در سنن و روایات اقوام باستانی عالم می‌کند و حقیقت آنست که انگشتری از قدیم در اعتقاد عامه و در تقالید اکثر اقوام رمز قدرت و در حکم فرمان و امضاء و تعهد و تعاهد بوده است و همین معنی تا حدی هم به آن، جنبه حرز و تعویذ که نشانه اتکاء و اعتماد بر نام صاحب یا صاحب نقش آن است می‌داده است. اشتغال آن بر مفهوم امضاء و تأیید به احتمال قوی می‌باید منشأ این امر باشد که بعدها مجرد حلقه آن نیز مثل نگینش در حکم عقد تعاهد در دوستی و در ازدواج

تلقی شده است و به هر حال تفویض و تسلیم آن به هر کس به مثابه تفویض و واگذاری اختیار حکم و تعهد تسلیم کننده به دریافت دارنده آن محسوب می شده است اینکه اخشورش پادشاه پارس یک بار برای اجازه کشتار یهود انگشتی خود را به وزیر خویش هامان می دهد (کتاب استر ۱۰/۳) و بار دیگر برای جلوگیری از وقوع این قتل عام آن را از هامان باز پس می گیرد و به مردخای یهودی وامی گذارد (استر ۲/۸) در هر دو مورد واگذاری خاتم به مثابه تفویض اختیار و قبول تعهد است. چنانکه اسکندر مقدونی هم به هنگام نزع در بابل بروفق روایات (ژوستن ۱۵-XII، کنت کورس (۴/X) انگشتی خود را به پردیکاس^۵ می دهد و این امر در مفهوم توافق با او و واگذاری حق و اختیار ملک به او تلقی می شود [۷۲]. از اینجا برای بعضی محققان این اندیشه به خاطر آمده است که پولیکرات هم در اقدام به انداختن انگشتی خویش در دریا ظاهراً باید ناظر به عقد نوعی تعهد و تعاهد با آن، به صورت رمزی، بوده باشد و این تعاهد شاید به معنی التجاء یا اعتمادش به دریا برای حفظ وی از آفت‌های بوده باشد که به سبب سکونت در جزیره، فقط از جانب دریا احتمال می رفته است وجود وی را تهدید کند [۷۳].

به هر حال این احتمال هم هست که اصل قصه مربوط به پولیکرات در صورت و شکل بدوی خویش جنبه رمزی و نیایشی داشته است اما در شکلی که به هرودوت رسیده است ظاهراً تحریف پذیرفته است و در واقع همین صورت آن است که شاید به نحوی با داستان خاتم سلیمانی ارتباط داشته باشد. صورت اخیر روایت در عین حال ناظر به بیان این معنی است که انسان حتی وقتی که از هرگونه زیان و گزند برکنار می ماند نباید خویشتن را در امن عیش بپندارد و در همه حال باید منتظر نزول مصایب و تقلبات احوال باشد چرا که انسان از فرجام کار خویش خبر ندارد و تا به پایان سرنوشت نرسد نمی تواند خود را از آسیب حوادث در امان بینگارد. این نکته‌ی است که قصه کرزوس و سولون هم در روایت هرودوت مؤید آنست.

داستان کرزوس و سولون (30-46/1) که نقل آن بروفق روایت هرودوت فرمانروای سارد را از نایره آتش و از خشم کوروش رها نید ظاهراً در آنچه به مصاحبه بین آنها در شهر سارد نقل می شود خالی از اشکال نیست چرا که بروفق شواهد و قراین کرزوس تقریباً سی

سال بعد از تدوین قانون آتن به وسیلهٔ سولون، در سارد به فرمانروایی لودیه رسید اما مسافرت سولون به خارج آتن به دنبال فراغ از تدوین آن قانون، در اولین ده سالی که از تنظیم و تدوین آن می‌گذشت صورت گرفت پس مسافرت سولون به سارد نمی‌تواند به دوران فرمانروایی کرزوس در لودیه مربوط باشد. معه‌ذا در آن سالهای بلافاصله بعد از وضع و تنظیم قانون که سولون چندی در خارج از آتن به مسافرت پرداخت البته می‌توانست کرزوس را همچون یک شاهزادهٔ خردسال در دربار پدرش آلیاتس ملاقات کرده باشد [۷۴] یا خود بعدها، آنگونه که یک مؤلف یونانی، نامش دیوگنس لائرس در کتابی به عنوان «تاریخ فلاسفه» خویش آورده است، بین کرزوس و او مکاتبه‌یی هم روی داده باشد [۷۵] آنچه قبولش در مورد روایت هرودوت مشکل است مسافرت سولون به سارد و لودیه است — در دوران فرمانروایی کرزوس. به هر حال هرچند روایت هرودت از لحاظ تاریخ وقوعش خالی از اشکال نیست متضمن نکته‌یی عبرت‌آمیزست که اشتغال بر همان مضمون ممکن است تا حدی داعی و محرک هرودوت در نقل صورت رایج قصه — بدون نقد و تحقیق کافی در امکان وقوع آن — بوده باشد. مضمون قصه، چنانکه از زبان کرزوس، نقل می‌شود مبنی بر این معنی است که هیچ کس را تا آنگاه که هنوز عمرش به پایان نرسیده است نمی‌توان خوشبخت خواند. باری در تقریری که «پدر تاریخ» از قصهٔ سولون و کرزوس می‌کند، دغدغه مرگ و فنا و بیم وقوع بلا امریست که قدرت و ثروت را برای انسان مهنا و عاری از کدورت نمی‌گذارد و چون همواره ممکن است بدبختی در آخرین لحظه‌ها به سراغ انسان بیاید انسان هرگز نمی‌تواند قدرت و مکنت را برای خود تکیه گاه قابل اعتمادی تلقی کند. این یک درس بزرگ تاریخ است و اگر پدر تاریخ برای القاء آن، نقد دقیقی، در مورد شاهد آن به کار نبسته است اهمیت درس می‌تواند عذرخواه این قصور باشد.

این نگرانی از فرجام کار و دغدغه مربوط به سرنوشت را هرودوت یک جای دیگر، به صورتی جالب‌تر، در احوال خشایارشا فرمانروای پارس (44-46/VII) هم منعکس می‌کند. در اینجا فرمانروای مغرور و خودکامه و عاری از رأفت و شفقت وقتی در بلدهٔ ابیدوس^۵، از فراز تختی مرمهرین که جهت تفرج وی نهاده‌اند سپاه عظیم بری و بحری بیشمار را که در زیر فرمان دارد می‌نگرد از خرسندی و شادی غرق در عجب و اعجاب

^۵ Abydos

می‌گردد اما چند لحظه بعد، بلافاصله به گریه در می‌آید و چون ارتبان عم شاه از وی سبب این گریه را می‌پرسد جواب می‌دهد که وقتی به عمر کوتاه آدمی می‌اندیشم و می‌بینم ازین هزاران هزار انسان که اینجا کَر و فَری دارند صد سال دیگر یک تن نیز زنده نیست متأثر می‌شوم. سخنی هم که ارتبان در پاسخ پادشاه برای تسلیت خاطر او می‌گوید از وی رفع دغدغه نمی‌کند زیرا وی دعوی می‌کند که در بین این همه خلق نیز هیچ کس نیست که احياناً همان مرگ و فنا را مایهٔ رهایی نیابد و همین عمر کوتاه را هم به نحو ملال‌انگیزی طولانی نشمرد [۷۶].

جالب آنست که آنچه اینجا مایهٔ تأثر و اندوه پادشاه هخامنشی می‌شود ترس شخصی و بیم از مرگ نیست دغدغهٔ فکری و درد فلسفی است در باب سرنوشت آدمی. این تأثر چقدر انسانی‌تر و عمیق‌تر از تأثیری است که فی‌المثل محمود غزنوی در آخرین ایام عمر خویش، از این که گنجهای گران و لشکرهای بی‌کران را برجای می‌گذاشت [۷۷] و در دفع محنت و هولی که از تهدید مرگ دچار آن بود از آن هیچ بهره‌ی عاید نمی‌داشت نشان می‌دهد! علاقه‌ی هرودوت که گاه به نقل این گونه روایات نشان می‌دهد از توجه او به عبرت تاریخ حاکی است. اگر این عبرت برای مورخ ارزش خالص علمی ندارد، باز بهترین بهره‌ی است که خوانندهٔ کنجکاو و هوشمند از مطالعهٔ تاریخ حاصل می‌کند و طرفهٔ آنست که در بین کسانی که با تاریخ سروکار دارند آنها که بازیگران نقش عمدهٔ آن می‌گردند آخرین کسانی هستند که این پیام خاموش تاریخ را می‌شنوند — و آنگاه هم که می‌شنوند دیگر خیلی دیرست.

یادداشتها

1. Sarton, G., A History of Science, 1964, 1/306.
2. Meier, Ed., Forschungen Zur alten Geschichte I/155, II/222.
3. Azinère — Suran, Auteurs Grecs et Latins / 150.
۴. با وجود ترجمه‌های مَلَخَص و بالنسبه کاملی که از عهد ناصری تا کنون از متن هرودوت به وسیلهٔ محمد حسن خان صنیع‌الدوله، میرزا حسن خان مشیرالدوله (به تفاریق در طبع تاریخ ایران باستان)، هادی هدایتی و وحید مازندرانی نشر شده است هنوز در زبان فارسی جای یک ترجمهٔ سلیس که با نقد مطالب متن همراه باشد خالی به نظر می‌رسد. این نکته هم البته به هیچ وجه فایده و اهمیت ترجمه‌های موجود را نفی نمی‌کند.

۵. قول پولی بیوس مورخ یونانی درین باب یاد کردنی است که می‌گوید (۱۱/۱) مورخ باید در تاریخ‌نگاری احساسات شخصی و قومی را کنار بگذارد. برای تفصیل در شیوه تاریخ‌نگاری او رجوع شود به: تاریخ در ترازو / ۸۳-۸۰ در باب توسیدید و مقایسه اسلوب این هر دو مورخ با شیوه هرودوت رجوع شود به همین کتاب / ۷۶-۸۰.

۶. در باب این طوایف شش گانه و نقش مغ‌ها در بین آنها رجوع شود به: تاریخ مردم ایران ۱ / ۸۴-۸۲ مقایسه شود با: پرنیا، ایران باستان ۱/ ۱۷۵. با آنکه صحت قول هرودوت را درین باب هیچ شاهد و قرینه دیگر تأیید نمی‌کند از برخی اشارات دیگر خود وی برمی‌آید که مغ‌ها در بین پارسی‌ها بیگانه محسوب می‌شده‌اند و شاید طایفه‌یی بوده‌اند که، هرچند اصلشان از ماد بوده است در بین پارسی‌ها هم دارای بعضی امتیازات و از جمله نظارت در اجراء اعمال و مراسم دینی بوده‌اند. برای تفصیل بیشتر در احوال آنها رجوع شود به: تاریخ مردم ایران ۱ / ۹-۱۰۷ مقایسه شود نیز با: پورداود، یسنا ج ۱/ ۷۹-۷۵ همچنین به:

Benveniste, E., *Les Mages dans L'Ancien Iran*, 1938.

۷. در باب عضدالدوله مقایسه شود با: یاقوت، ارشاد ۶/ ۳۵۸ مقایسه شود با تاریخ مردم ایران ج ۲ / ۴۳۴.
۸. در باب طوایف پارس رجوع شود به: تاریخ مردم ایران ۱/ ۸۴ مقایسه شود با: پرنیا، ایران باستان ۱/ ۲۷۷.
۹. برای نقد و بحث در روایات هرودوت راجع به عقاید و رسوم پارسیان رجوع شود به: امیل بنونیست، دین ایرانی، ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی، ۴۱-۱۳ و متن آن تحت عنوان ذیل:

Benveniste, E., *The Persian Religion* 22-49.

۱۰. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: Widengren, G. *Les religions de l'Iran* 154-155.
۱۱. جهت اختلاف نظرهایی که درین باب هست رجوع شود به کتاب مذکور در فوق اثر ویدنگرن / ۱۵۸ مقایسه شود نیز با: Herzfeld, E., *Iran in the Ancient East* / 215, 351.
و همچنین با اشاره مجمل و دقیق ذیل که حاکی از توجه به اجتناب از سوء تفاهم در تعبیر قول هرودوت به نظر می‌رسد: Duchesne - Guillemin, J., *Ormazd et Ahriman* 1953/69.

۱۲، ۱۳، ۱۴. مجمل التواریخ والقصص / ۳۹، الفهرست / ۱۴، ایضاً / ۱۵. در باب سابقه خط و دبیری در ایران باستان مقایسه شود با: پورداود، فرهنگ ایران باستان / ۱۷۷-۱۰۲.

۱۵. معینا مقایسه شود با: Bausani, A., *Persia religio* 20-21.

۱۶. عبارت کتیبه: گوید داریوش شاه: اگر این نبشته را و این پیکرها را ببینی و تباهاشان سازی و تا توان داری نگاهداریشان: کنی اورمزد بزناد و تخمات مباد و آنچه کنی آن را اورمزد براندازد. ترجمه دکتر ماهیار نوایی، مجموعه مقالات / ۳۸۰.

۱۷. برای تفصیل دربارهٔ اینگونه افسانه‌ها از جمله رجوع شود به: نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی / ۵-۴ در باب نمرود، مقایسه شود با: بحر در کوزه شماره ۱۴۳ که در آنجا گرگهای نمرود باید کرکسهای نمرود خوانده شود / ۳۰۹.

۱۸. تواریخ، نوشته هرودوت، ترجمه وحید مازندرانی، توضیحات دکتر شهبازی / ۵۳۳.

۱۹. پیرنیا، مأخذ مذکور در شماره ۶ و ۸/۵۰۷ مقایسه با: دکتر جهانگیر قائم مقامی، مجله بررسی های تاریخی ۱/۴.

20. Cumont, F., *Oriental religions in Roman Paganism* / 14 Seqq.

21-22. *Cambridge Ancient History*, IV/16, VI/142.

۲۳. برای تفصیل روایت سیسرو از اسطوره رجوع شود به:

Festugière, O.P., *Revelation d'Hermès trismegiste*, II/230.

G. Carré, *Moyen Age* / 306. نظیر این تجربه از فردریک دوم پادشاه سیسل هم نقل است. رک:

۲۴. جهت ارزیابی اقوال هرودوت در باب مصر رجوع شود به:

Sprengelberg, W., *The Credibility of Herodotus' account of Egypt*. Eng. tr. 1927.

25. C.F. Enc. Brit. 20/314.

۲۶ و ۲۷. پیرنیا، ایران باستان ۱/۳۷۸، ۱/۴۳۹.

F. Cumont. مأخذ مذکور در یادداشت شماره ۲۰/246-7.

29. Rawlinson, G., *The History of Herodotus* / 271.

۳۰. در باب نمایشنامه هیل و نیز انعکاسی که داستان انگشتر گوگس در یک قصه از اسکندرنامه (= اقبال نامه) نظامی گنجوی دارد، در بحثی تحت عنوان افلاطون در ایران، مجله آینده سال ۱۳۵۹ تفصیل بیشتری هست. معهذاً عبارت در آنجا به سبب سهو در غلط گیری نادرست از کار در آمده است و در مجموعه با کاروان اندیشه / ۲۳۰ هم تکرار شده است. تصحیح آن بدینگونه است: قصه توطئه با ملکه در روایت هرودوت هم هست اما ذکر انگشتری و رنگ شاعرانه‌یی که در اسطوره افلاطونی هست آنجا نیست ~.

31. Ure, P.N., *The Origin of Tyranny* 1922/127 Seqq.

۳۲ و ۳۳. پیرنیا، ایران باستان ۱/۲۸۰، ۱/۲۶۸.

34. Noeldeke T., *Etudes Historiques* / 56.

۳۵. مجمل التواریخ / ۹۳-۹۴، ۱۵۷-۹، ۴۹۸.

۳۶. پیرنیا، ایران باستان ۱/۵۵۶ و ۱/۵۹۳ معهذاً از کتیبه داریوش درباره این لشکرکشی چنین برمی آید که سپاه وی سکاها را شکست داد، عده‌یی را مقتول و اسیر کرد، و یک سرکرده قوم را به اسارت آورد و دیگری را از جانب خود بر آنها مهتر کرد. کتیبه بیستون ستون پنجم بند ۷۴. مقایسه شود با دکتر ماهیار نوایی، مجموعه مقالات / ۵۷۰.

37. Grundy, G.B., *The Great Persian War*. 1901/ 48-74.

به هر صورت برخلاف آنچه از تفصیلات مبالغه آمیز هرودوت به ذهن خواننده متبادر می شود لشکرکشی از جانب داریوش و در نظر او برای حفظ حدود کشور از خطر هجوم طوایف وحشی گونه مزبور باید ضروری تلقی شده باشد نه امر تفتنی و مبنی بر هوس. مقایسه شود نیز با:

René Grousset, *L'Empire des Steppes*, 1939/39.

38. *Cambr. Anc. Hist.* III/200.

۳۹. در باب مقابر قوم و بخشی از آنچه طی کاوش های باستانشناسی که در نواحی جنوب روسیه انجام شده است

ازین مقابر به دست آمده است و از هنر و مایه فرهنگ قوم حاکی است رجوع شود به:

Talbot Rice, T., *Treasures from Scythian Tombs* 1969.

۴۰. ازین گونه است قول طعن آمیز اناخرسیس سگانی (= Ansharsis) که در یونان تربیت شد، و بعضی نکته های جالب بر آداب قوم می گرفت، از آنجمله گفت که قوم صاحب نظرانش در مسایل بحث می کنند اما آنها که اهل نظر نیستند در آن مسایل تصمیم می گیرند. همچنین این قول ازو معروف است که قوم برای منع تعدی و خشونت وضع قانون می کنند اما مشت زنان را به خاطر همین کارها جایزه می دهند. در جواب یونانی هم که او را به خاطر انتساب به قوم سکایی طعن زد گفت: اگر سرزمین من برای من مایه عارست تو باری خود برای سرزمین خویش مایه عار هستی. برای تفصیل احوال و اقوال وی رک:

Diogène Laerce, *Vie des Philosophes illustres*, 1965. I/39-42.

در منتخب صہوان الحکمه، طبع عبدالرحمن بدوی، طهران ۱۹۷۴، نام وی اناخرسیس یاد شده / ۲۴۷ و با وجود نقل بعضی کلمات منسوب به او از نسب غیر یونانیست. آنچه دیوژن لائوس از وی در باب تصمیم غیر اهل نظر و بحث اهل نظر نقل می کند اینجا با عبارت: العلماء يتناظرون والجهال يقضون به طیمطوس منسوب شده است / ۲۴۸ و آنچه در جواب ملامتگر خویش راجع به انتساب به قوم سکایی گفت با این عبارت: فقال له، اما انا فعاری جنسی و اما انت فعار جنسک، به اناخوس الصقلی / ۲۴۸ منسوب شده است که ظاهر صقلی تصحیف نام اناخرسیس الصقوطی یا چیزی شبیه آن باید باشد. همین چند مورد از اغتشاش متن و از عدم دقت مصحح در مقابله آن با مآخذ موجود حاکی است و مایه تأسف است به هر حال نقد اناخرسیس از کار اهل یونان نمونه یی است از آنچه نشان می دهد نباید از نقد کوروش و داریوش از عادات و رسوم آنها تعجب کرد و قول هرودوت را درین باب مجعول یا مبالغه آمیز شمرد.

۴۱. نومیذی از جبر حاکم بر عالم و تسلیم به تقدیر ناشی از اراده آلهه در کلام سوفوکلس مکرر دیده می شود. از جمله در آنتیگون / ۶۰۴، همچنین اظهار ملالی از حیات که جز مرگ هدف و منتهایی ندارد، در آژاکس ۴۷۲ به نحو مؤثری به بیان می آید. برای قول مشهور او در باب مرگ که مایه نجات است و نیامدن به دنیا بهتر از آمدن است رجوع شود به ادیپوس در کولونه / ۱۲۲۵. برای نظایر این اقوال در نزد سوفوکلس و اسخولیس و سلطه این طرز فکر بر نمایشنامه نویسی یونانی مقایسه شود با:

Hamilton, E., *The Greek Way*, 1963/182-9/.

۴۲. در باب زالموکیس (= سالموکیس) و مراسم نیایش وی تفصیل مراجع و حاصل تحقیقات تازه را در مطالعات میرجا الیاده باید جست:

Eliade, M., *Histoire des Croyances et des idées religieuses*, II/ 167-75, 447-9.

۴۳. پیرنیا، ایران باستان ۱/ ۲۴-۶۲۲.

۴۴. برای تفصیل رجوع شود به: مجمل التواریخ والقصص / ۱۲۲.

۴۵. پیرنیا، ایران باستان ۱/ ۵-۵۷۴.

۴۶. درباره سابقه و جریان مبادلات بین هند و یونان رک:

Rawlinson, H., *Intercourse between India and the Western World*, 1926.

۴۷. پرستش لات (= اللات) که مقارن ظهور اسلام مخصوصاً نزد بنی ثقیف رایج بوده است در بین تمام اعراب و طوایف مجاور سابقه‌یی بسیار طولانی دارد و غیر از هرودوت در متون و الواح اکدی و نبطی هم مذکورست. برای تفصیل بیشتر و مراجع دیگر درین باب رجوع شود به:

Ryckmans, Les religions arabes préislamiques. 1951.

۴۸. پیرنیا، ۶۲/۱ — ۶۵۹.

49. Badi, A-M., Les Grecs et les barbares, II/77.

50. Olmstead, History of Persian Empire/495.

۵۱. پیرنیا، ۹۱/۱ — ۲۹۰.

52. G. Sarton, Op. Cit /183.

در باب اتصال بحر الروم (= نیل) با بحر احمر بعد از داریوش هم مکرر اهتمام شده است اما خبر مسعودی از اقدام رومی‌ها به این امر ممکن است از انعکاس روایات راجع به نخو و داریوش خالی نباشد. مروج الذهب ۳۸۸/۱.

53. G. Sarton, op. cit./122.

۵۴. در باب قصه نووالیس مقایسه شود با سزنی، ۱/ شماره ۱۷۴. راجع به قصه فارابی در مجلس سیف الدوله رجوع شود به: ابن خلکان، وفیات الاعیان ۲۴۱/۳.

۵۵. در باب ارتباط بین امثال حیوانات منسوب به ازوپ با احیقر رجوع شود به:

C.A.H. IV/520.

مقایسه شود با: لقمان حکیم در: از چیزهای دیگر چاپ طهران ۱۳۵۶ / ۹۰ — ۷۵ مخصوصاً ۸۸ — ۸۶ چاپ دیگر این اثر که در سال ۱۳۶۴ انتشار یافته است دستکاری شده و مغشوش است رجوع به آن توصیه نمی‌شود. در باب قصه‌های ازوپ و شهرت و منشأ آنها مقایسه شود با: سیاحت بی‌پای، در مجموعه نه شرقی نه غربی / ۵۱۸ — ۴۸۹.

۵۷ — برای تفصیل در تأثیر احتمالی تعالیم مغان و مصریان و اهل بابل در فلاسفه یونان رجوع شود به مقدمه دیوژن لائرس بر تاریخ حکماء خوش، مذکور در یادداشت شماره ۴۰ / 39-42. اشارت به تأثر از کاهنان مصر در نزد مسلمین هم هست. از جمله: مسعودی، اخبار الزمان / ۱۰۱.

۵۸. قبول روایت راجع به کسوف متضمن اشکال است. از جمله رک G. Sarton مأخذ مذکور در یادداشت شماره ۱/ 170-71 در باب انعکاس اصل خبر در روایات بعد از جمله مقایسه شود با: ابن العبری، تاریخ مختصر الدول / ۳۷.

۵۹. در باب این جنبه از تفکر یونانی‌ها که به کلی نقطه مقابل جلوه تفکر فلسفی آنهاست رجوع شود به:

Dodds, E.R., The Greeks and the irrational 1951.

۶۰. برای نظایر دیگر قصه: نولدکه، حماسه ملی / ۱۲۷ مقایسه شود با کریس تنسن، ایران در زمان ساسانیان ۳۱۷/ راجع به تفصیل روایت هرودوت رجوع شود به: پیرنیا ۵۴۹/۱.

۶۱، ۶۲، ۶۳ و ۶۴. تاریخ بلعی ۹۵۸، مجمل التواریخ والقصص / ۵۹-۱۵۷، کلیله و دمنه، طبع مجتبی مینوی / ۱۹۸۸، سرنی ۸۱۴/۲.

۶۵. برای تفصیل قصه از جمله رجوع شود به: تاریخ بلعی / ۲-۵۸۱، کشف الاسرار مبدی ۲/۸-۳۵۱. ۶۶. طبرسی: فان جمیع ذلك مما لا یعمل علیه لان النبوة لا تكون فی خاتم ولا یجوز ان یسلها الله لنبی. مجمع البیان ۴/۷۶. ابوالفتح رازی: جای تعجب است از عقل و دین آنان که این اعتقاد دارند این چگونه انگشتی باشد که اگر به دست دیوی کافر افتد تا او دین و شریعت زیر و زبر کند، و این کفر محض باشد و خروج از دین مسلمانی. تفسیر ۴/۴۶۸. زمخشری: واما ما یروی من حدیث الخاتم به وابی العلماء المتقون قبوله وقالوا: هذا من اباطیل اليهود. کشاف ۴/۹۴. فخر رازی: واعلم ان اهل التحقيق استبعدوا هذا الکلام من وجوه به التفسیر الكبير ۲۶/۲۰۸. بلعی: ومن چنین گویم که محمد بن جریر اندرین حدیث غلط کرد که دیو کار سلیمانی کرد و حکم کرد و آن روا نیست که دیو خود را به کردار پیغامبران نماید. تاریخ بلعی ۵۸۳/.

۶۷. در باب خبر راجع به سلب ملک از سلیمان رک: سفینه البحار ۱/۳۷۶ درباره خلطی که عامه بین جمشید و سلیمان کرده‌اند و منجر به آمیختن داستانها شده است مقایسه شود با قول ابوحنیفه دینوری: ویری ان ابن المقفع کان یقول یزعم جهال العجم ومن لا علم له ان جم الملك هو سلیمان بن داود وهذا غلط فبین سلیمان و بین جم اکثر من ثلاثة آلاف سنة. الاخبار الطوال / ۱۱-۱۰.

۶۸. ازین گونه است داستان بولیقا در هزار و یکشب، چاپ کلاله خاور ۳/۱۹۹ که متضمن ذکر خاتم سلیمانی هم هست. در باب اینگونه قصه‌ها که مجموعه حکایات و اقاویص مربوط به سلیمان را متضمن می‌گردد رجوع شود به:

Salzberger, Die Salomo-Sage in der Semitische Literatur 1907.

۶۹. صورت بولیوقراطیس در منتخب صوان الحکمه سجستانی، طبع عبدالرحمن بدوی / ۸۲ و صورت فلقرط در وامق و عذرای عنصری مذکورست نام سلیسون برادر پولیکرات هم در ابیات وامق و عذرای عنصری آمده است. برای این ابیات رجوع شود به: لغت فرس اسدی، طبع عباس اقبال / ۴-۴۰۳، و ۲۰۲.

۷۰ و ۷۱. الفهرست، طبع تجدد ۴/۱۳۴. تذکره دولتشاه، طبع محمد عباسی / ۳۵.

۷۲. تاریخ مردم ایران ۱/۳-۲۶۱ پردیکاس که این انگشتی به وی واگذار شد تا دو سال بعد از اسکندر که وی در مصر کشته شد زمام امور را در دست داشت. مقایسه شود با: گوتشید، تاریخ ایران و ممالک همجوار، چاپ دوم / ۴۶.

۷۳. ارتباط بین ماهی و انگشت به شکلی مصنوعی و خارج از صورت منقول درین قصه‌ها در روایت خالد برمک و ملک طبرستان هم هست و به هر حال از نظیر این گونه قصه‌ها متأثر به نظر می‌رسد رک: سیاست نامه، طبع خلخالی / ۲-۱۳۱ مفهوم رمزی اتحاد با دریا نزد ونیزیهای ایتالیا هم در عهد جمهوری ونیز رایج بوده است. فرمانروای این شهر در مراسم خاص یک حلقه انگشتی را به همین منظور با تشریفات به دریای آدریاتیک می‌انداخته است و این اقدام را به مفهوم رمزی تزویج دریا Spozalizio del Mar تلقی می‌کرده‌اند و بدینگونه حمایت دریا و علاقه و محبت آن را برای شهر خویش تأمین می‌نموده‌اند. پیداست که رسم باید باقی مانده

یک آیین باستانی مربوط به دنیای مدیترانه بوده باشد. برای تفصیل بیشتر رک:

Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics 10/637.

همچنین مقایسه شود با مقاله ذیل:

Solomon Reinach, in Revue Archeologique, 1905/1-14.

هرچند قسمتی از نتایج بحث وی قابل تأیید به نظر نمی آید.

۷۶. برای تفصیل گفت و شنود که عبرت انگیزست رک: پیرنیا، ایران باستان ۱/۷۲۴.

۷۷. ابن الجوزی، المنتظم ۸/۵۴، تاریخ فرشته ۱/۶ - ۳۵ مقایسه شود با:

Nazim, M., The life and time of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1921, II/125.

در جستجوی انسان گفت و شنودی دربارهٔ اخلاق

سیرتی کان بروجودت غالب است
هم بران تصویر حشرت واجب است
مثنوی، دفتر دوم

— صبح به خیر، حمید جان! اینجا چه گوشه دنج و بی سروصدایی داری. حتماً باید خیلی آسوده خاطر باشی. چقدر دلم برایت تنگ بود. چقدر نگرانت بودم! هیچ گمان نمی‌کردم جای به این راحتی داری.

— صبح به خیر برادر! اطمینان دارم دلتان برای من باید خیلی تنگ شده باشد. اما نگرانی دیگر برای چه؟ اینجا که منم همه چیز ثابت است، هیچ دگرگونی هم نمی‌پذیرد. پس واقعی هم پیش نمی‌آید که برای شما اسباب نگرانی باشد. نگرانی موردی نداشت.

— اما دوروبرت چه خلوت است حمید جان! غیر ازین دریا که بین ما فاصله بود هیچ چیز و هیچ کس این دوروبر نیست. درین مدت آیا هیچ کس دیگر این طرف‌ها نیامده است؟

— برعکس در اطراف دریا، هر روز صدها و هزارها آدمی زاد به ساحل رسیده‌اند. اما کسانی که هنگام ورود به ساحل صورت انسان داشته‌اند درین مدت، لا اقل در اطراف این نقطه که من نشسته‌ام، تعدادشان زیاد نبوده است. آنها هم که به این صورت آمده‌اند ظاهراً گوشهٔ خلوتی را ترجیح داده‌اند و به جاهای دور دست رفته‌اند.

— پس برای همین است که اینجا برخلاف آنطرف‌های ما اینقدر خلوت است؟

— اما این خلوت حتی برای من که چندان اهل سکوت و انزوا نبودم، زیاد مایهٔ نگرانی نیست. چون لا اقل با همین جانورهایی که از دریا بیرون آمده‌اند هر طور هست و با

آنکه آنها چندان هم علاقه‌یی به این کار نشان نمی‌دهند غالباً سر صحبت را بازمی‌کنم و احياناً تا دلم می‌خواهد حرف می‌زنم.

— حرف زدن با جانوران؟ یادم هست وقتی بچه بودی با آن گربه‌ات که یک اسم عالیجناب وار داشت گفت و شنود داشتی، و حتی با آن سگ شیرینکار که در خانه ما بود و جای سگ گله را گرفته بود خیلی دوستانه حرف می‌زدی. حتی با ماهی‌های حوض و کلاغ‌هایی که برای ربودن آنها می‌آمدند دایم گفت و شنود داشتی.

— اینجا هم با همین چند جانور که درین اطراف از میان امواج دریا بیرون آمده‌اند گفت و شنود دارم و با آنکه آنها چندان میلی به این گفت و شنود نشان نمی‌دهند، هر طور هست از آنها حرف در می‌آورم و با آنها صحبت می‌کنم. با تمام آنها هم رابطه‌اشنایی دارم: با آن کلاغ پیر که روی آن سنگ غار می‌زند، با آن مارمولک زیرک که سرش از لای صخره‌های ساحل بیرون است، با آن روباه که پوزه‌اش را دایم اینطرف و آنطرف تکان می‌دهد و با تمام این کرم‌ها و زالوها که در لجن‌های کنار دریا می‌لوند، حرف می‌زنم. همه اینها همین تازگی‌ها از آن سمت رسیده‌اند، همه‌شان وقتی شکل آدمیزاد داشته‌اند و همه‌شان از آنچه در آن سمت دریا زندگی می‌خوانند حرف می‌زنند. چقدر هم ماجراهای نقل کردنی داشته‌اند. آخر، اینجا هم در آنجا انسان خوانده می‌شدند.

— این حیوانات بیزبان! آیا روباه و کلاغ و کرم و زالو هم که اینجا هستند انسان بوده‌اند و حالا صحبت با آنها می‌تواند انسان را از تنهایی که اینجا چندان ناخوشایند هم نیست بیرون بیاورد؟ اما آخر چطور در آنسوی دریا انسان بوده‌اند و اینجا از دریا به این صورتهای نامناسب بیرون آمده‌اند!

— این دیگر خاصیت دریاست. هر کس از آن عبور کند به صورت درونی خود تجسم پیدا می‌کند. بیهوده نیست که آن را بحر فنا می‌گویند. در آنجا خودی‌هایی که حاصل حیات حیوانی است فنا می‌شود و تنها انسان است که با خودی خود بیرون می‌آید. دیگران خودی حیوانی را می‌گذارند و فقط صورت آن را همراه می‌آورند.

— پس من باید خیلی خرسند باشم که از بحر فنا به صورت انسانی بیرون آمده‌ام. اگر خاصیت دریا مرا به صورت یک کرم، یک زالو، یا یک کلاغ در آورده بود حالا پیش تو برایم خیلی اسباب خجالت بود!

— خجالت، که استغفرالله! اما یادتان باشد که شما هنوز از دریا عبور نکرده‌اید.

اگر از دریا عبور کرده بودید حالا صورت درونی خود را می‌دیدید. البته معلوم است که شما...

— نه، حمید جان، هیچ معلوم نیست. اگر اینها هم که اینجا شکل حیوان دارند صورت درونی خود را حدس زده بودند، مشکل به این آسانی دل به دریا می‌زدند. اما حق با تست، من هنوز از دریا عبور نکرده‌ام. تعجب دارم پس چطور درین سمت دریا ترا پیدا کرده‌ام. یقین دارم راه طولانی و ناشناخته‌یی را طی کرده‌ام. چرا که بدون طی کردن یک همچو راه طولانی ممکن نیست به این اقلیم که ساحل دیگر بحر فناست امکان ورود یافته باشم.

— درست است، اما شما از یک راه دیگر به این سمت‌ها آمده‌اید — از یک راه که بازگشت هم دارد!

— کدام راه، خواب؟ اما من از وقتی تو رفتی دیگر خواب ندارم.
— مقصودم خواب نیست. آن هم یک راه خیالی است. اما یک راه واقعی دیگر هم به این اقلیم هست که از دریا عبور نمی‌کند. راه خسته کننده‌یی است. آیا خستگی یک سفر دور و دراز را حس نمی‌کنید؟

— خستگی را حس می‌کنم اما از سفر و طی کردن راهش چیزی به یاد ندارم.
— این از آن روست که خود آن سفر به این اقلیم تعلق ندارد. فقط پایان راهش به این اقلیم می‌رسد. بدون آنکه چنان راه خسته کننده را طی کرده باشید، بدون آنکه محنت یک سفر دور و دراز را آزموده باشید ممکن نیست شما به این اقلیم غریب و ناشناخته راه پیدا کرده باشید. آیا هیچ چیز از محنت و مشقت یک همچو سفر طولانی یادتان نیست؟ هیچ خاطره‌یی...

— ابداً، فقط حیرت و خرسندی! چرا که بعد از روزها و هفته‌ها نوبدی و اندوه، به دنبال آنهمه مشتاقی و مهجوری که به گفتن نمی‌آید، بدون انتظار و اینطور ناگهانی خود را با تو در یک همچو گوشه آرام و خلوتی روبه‌رو یافتیم. خیلی خوشحالم حمید جان. اما آخر کدام راه و کدام سفر مرا بی آنکه از دریا بگذرم پیش تو آورد؟

— سفر به درون، آنچه شما آن را بازگشت به درون می‌خواندید. خود شما آنقدر در آن باره خواندید و نوشتید و هنوز باورتان نیست! نه آیا ازین راه به عالمی که در آن بُعد و مسافت نیست، زمان و حرکت وجود ندارد و هرچه هست ثابت و سرمدی و عاری از

تبدل و تغییر است می‌توان رسید؟

— ها یادم آمد، بازگشت به درون. مدتهاست که من در محنت فراق تو در راه بازگشت به درون بوده‌ام. آیا راستی، به مقصد رسیده‌ام؟

— می‌بینید که رسیده‌اید، برادر. اما راه پرمشقتی را باید طی کرده باشید. بدون این مشقت که می‌تواند به عالمی راه بیابد که دنیای زمان نیست و در آن هرچه هست باقی است؟

— به هر حال مشقت راه، که دیدار با تو آن را از خاطرم برد به اجرش می‌ارزید. اما درست است. آنچه مرا به این بازگشت به درون رهنمون شد مهجوری و مشتاقی آکنده از دردی بود که از فراق تو بر من راه یافت. از آن پس هر روز بیشتر، خود را در مسیر این بازگشت به درون یافتم.

— بازگشت به درون، این را بارها از شما شنیده بودم. نمی‌دانم قبل ازین هم از آن تجربه‌یی داشته‌اید یا خیر؟ اما یقین دارم که یک سفر طولانی و پرمحنت به دنیای بی‌زمان است — سفری آکنده از مشقت و خطر!

— درست است اما من درین دوری چنان عاشق مشقت و خطر بودم که محنت آن را زیاد حس نکردم. فقط حالا که راه را طی کرده‌ام می‌بینم ورطه‌هایی را که از بحر فنا خطرش کمتر نیست پشت سر گذاشته‌ام.

— می‌دانم، برادر. می‌دانم که در طی این بازگشت باید قدم به قدم از هر آنچه به دنیای بیرون تعلق دارد عریان شد. باید تمام خواهش‌ها و نیازهایی را که حیات حیوانی انسان بدان وابسته است رها کرد. باید از تمام آنچه در دنیای نبات، و حتی دنیای جماد برگرد جوهر وجود انسانی رسوب کرده است، بیرون آمد و فقط وقتی انسان از همه چیز دنیای بیرون مجرد شد، با دنیای مجردات که جوهر و معنی همه چیز همانست همانندی و یگانگی می‌یابد و بدین‌گونه با بازگشت به درون همه چیز را درک می‌کند و هر گمشده‌یی را بازمی‌یابد. اما راه نیل به این بازگشت باید خیلی تعبناک باشد.

— تا بخواهی تعبناک، و تا بخواهی پرمشقت. چون بدون قطع تعلقات، بدون حصر اندیشه و بدون تمرکز شعور حاصل نمی‌آید و این کار گفتش آسان است، کردنش به آن آسانی نیست. باید هر عشقی را از دل راند، باید هر پیوندی را نفی کرد، باید جمیع حواس را از ارتباط با هرچه بیرونی است بازداشت، حتی نبض و تنفس را باید تحت نظارت در آورد،

باید از هرچه در خط سیر زمان است کنار کشید و بی وهم و هراس به قلمرو دنیایی که زمان در آنجا راه ندارد، و دنیای ناپیدای درون است وارد شد.

— پس انگار، شما هم برای طی کردن این راه باید از تجربه مرگ برکنارنمانده باشید.

— اما مرگ، تا آنجا که من تجربه کرده ام رهایی از خودیست. این را من بارها تجربه کرده ام. بارها مرده ام و بارها جنازه خود را تا لب گور تشییع کرده ام، حتی بارها در قبر تن مدفون مانده ام و باز هم تا وقتی به آن تجربه یگانه تو دست نیافته ام حاضرم برای دیدار تو این مشقت را و هر مشقت را که به تصور می آید تحمل کنم.

— مشقت! نمی دانم آن یگانه تجربه را به این نام می توان خواند یا نه؟ اما برای من فقط همان یک بار پیش آمد و آخرین بار هم بود. شما هنوز آن تجربه یگانه را پشت سر نگذاشته اید. با اینهمه در بازگشت به درون به دنیایی وارد شده اید که زمان در آن راه ندارد و از آنچه انسان را به حیات حیوانی دلبسته می دارد در آن نشانی نیست. به هر حال خوش آمدید برادر!

— اما حمید جان با تمام شور و شوقی که به این بازگشت به درون داشته ام، و با تمام مشقتی که برای نیل بدان تحمل کرده ام نمی دانم چه چیزی مرا اینجا به دیدار توانیل کرد؟

— درد و طلب، برادر. از اینکه به خاطر فقدان ناگهانی من آنقدر به درد و طلب دچار شدید و آنقدر ناراحت و بی آرام شدید باید متأسف باشم. اما در دنیای ما تأسف راه ندارد. تأسف همیشه حاصل چیز نیست که واقع می شود و در دنیای ما که اقلیم سرمدیست هیچ چیز واقع نمی شود. حرکت و ضرورت به اینجا که می رسد تمام قدرت و وجود خود را از دست می دهد. تبدیل و تحول هم درین دنیای ثبات و سکون به پایان راه خود می رسد. برای همین است که هر کس ازین دریا عبور کند به صورت آخرین حال نفسانی خود تحجر پیدا می کند. در واقع اینجا هر کس به مثابه انسان به دریا زد انسان بیرون می آید و هر کس نتوانست صورت انسانی داشته باشد به همان صورت که نفس وی به آن شباهت داشت درمی آید و هنگام خروج از دریا هم به همان صورت باقی می ماند.

— پس دعا کن من هم وقتی ازین دریا عبور می کنم صورت انسانی داشته باشم. دوست ندارم به صورت یک موش، یک خرچنگ یا یک روباه که نمی دانم صورت نفس

من نقش کدام یک ازینها را خواهد داشت دریابیم.

— نمی‌توانم تصور کنم شما صورت دیگری جز آنچه صورت خود من هست داشته باشید. اما من نمی‌توانم دعا کنم، حتی نمی‌توانم آرزو کنم همانطور که ثبات و سکون دنیای «لازمان» مانع تأسف است مانع دعا و آرزو هم هست. آدمی زاد تا در آنسوی دریاست می‌تواند سعی کند نفس خود را از آنچه وی را بدین گونه صورتها درمی‌آورد دورنگهدارد. می‌تواند از خود انسان بسازد، و انسان واقعی را که در وجود او راه دارد، صورت واقعی نفس خویش سازد. فقط در چنان حالی است که وقتی ازین دریا عبور می‌کند خاصیت دریا او را به شکل دیگر که مقبول او نیست، در نمی‌آورد.

— در مورد خودت از اینکه صورت انسانی داری خرسندم. که باور می‌کرد در چنان گیرودار دنیای خشم و شهوت که همه عالم در نشئه حیات حیوانی غوطه می‌زد تو توانسته باشی از خودت یک انسان واقعی بسازی. آن هم در آن عمر کوتاه! باید کار درخشانی در آن فرصت اندک انجام داده باشی، حمید جان.

— کار درخشان؟ اما من هرگز فرصتی برای یک کار درخشان پیدا نکردم. راستش را بخواهید طالب آن هم نبودم. هرگز آرزو نکردم داعیه‌های بزرگ، و مایه‌های پردر سرا در سر بپرورانم. هیچوقت هم خود را جز آنچه بودم نشان ندادم. نه یک روشنگر متزلزل بودم نه یک پارسای ریاکار. نخواستم استادی را نردبان صعود به مقامات غیر علمی کنم و نکوشیدم با دعویگری یا گوشه‌گیری دروغین برای خود مریدان ساده لوح به دست بیاورم. اما از وقتی یاد دارم همیشه خوب را خوب دیدم و بد را بد. هرگز به خود اجازه ندادم نیک و بد را با سود و زیان خود، بسنجم. با خود عهد داشتم به هر کاری دست می‌زنم در آن باره جوابی که قابل قبول باشد برای وجدان خود داشته باشم. معلم ماندم چرا که پنداشتم با این حرفه لااقل چیزی می‌سازم که وجدانم مرا از آن بابت ملامت نمی‌کند. از اینکه عمرم هم کوتاه بود تأسف ندارم.

— درین باره حق با تست. یک عمر طولانی که گاه چیزی جز یک شکنجه طولانی نیست. کهنسالی احساس سایه یک مرگ تعقیب کننده را به انسان القاء می‌کند که دروی به چشم طعمه خود می‌نگردد، اما عمداً وی را آزاد می‌گذارد و دورادور مثل سایه دنبالش می‌نماید. پیری وقتی انسان را هر روز شاهد مرگ عزیزی می‌سازد، دنیا را برای وی هر روز از آنچه هست زشت تر و تحمل ناپذیرتر می‌کند. عمر کوتاه که به هر حال انسان را قبل از

نالانی و ناتوانی در برابری یک هدیه آسمانی است. یادت هست قهرمانهای روین تن که محبوب آلهه باستانی بوده اند در حماسه های تمام اقوام همیشه یک نقطه آفت پذیر ناشناخته در تن مرگ ناپذیر خود داشته اند تا سرانجام به آفت عمر ابد دچار نیایند؟ و برای خضر هم عمر ابد ممکن است فقط یک جریمه یا یک تنبیه باشد.

— لابد جریمه کنجکاو در اسراری که حتی سعی در شناخت آن انسان را مستوجب تنبیه می کند. خرسندم که من در آنچه به اسرار زندگی مربوط است بیش از حدی که برایم مجاز محسوب می شد کنجکاو نشان ندادم. فقط در آنچه به خودم مربوط می شد به خود اجازه کنجکاو دادم و همان بود که مرا با ندای وجدان که از اعماق درونم برمی خاست آشنا کرد. همین ندای آفرانه هم بود که به جد تمام از من خواست به جای کنجکاو بیهوده به سازندگی بی شباه که شأن انسان واقعی است بپردازم.

— آیا انسانهای دیگر هم که ازین دریا به همان صورت انسانی بیرون آمده اند عمداً از کنجکاو در آنچه مربوط به آنها نیست خودداری می نمایند.

— این هم کنجکاو در چیز است که به من ربطی ندارد، برادر. نمی بینید آنها هم برخلاف اینها که صورت نفسی شان نقش حیوان دارد کنجکاو به هیچ چیز نشان نمی دهند و حتی از یکدیگر چنان فاصله یی می گیرند که انگار از برخورد با هم ناخرسند می شوند.

— اما یقین دارم هیچ ناخرسندی هم در کار نیست.

— درین باره هیچ تردید نیست. در عالمی که زمان و تبدیل در آن راه ندارد ناخرسندی هم البته پیش نمی آید، آنچه انسانهای واقعی را از اینکه درینجا به جستجوی هم برآیند بازمی دارد در واقع بی نیاز است. چون آنچه آنها را به هم نزدیک می کرد همکاری برای سازندگی بود و اینجا هیچ داعی برای آن نیست. سازندگی که انسان با آن انسان می شود در عالمی که ماورای اقلیم حدوث و زمان است دیگر واقع نمی شود. پس درینجا هیچ چیزی نیست که دنیای این سوی دریا را مثل دنیای آن سوی آب عرضه ازدحام کند. مخصوصاً که آن دنیا در مقابل این عالم حکم یک حلقه کوچک را در مقابل یک صحرای لایتناهی دارد. درینصورت جای تعجب نیست که آنچه ازین دریا به صورت انسانی بیرون می آید دنیای سرمدی را این طور خلوت نشان دهد. حتی آنها هم که بر صورت نفسی خویش در شکل حیوان ظاهر می شوند از فسحتی که درین عالم سرمدی هست هیچ تراحم و تراکمی ظاهری

ندارند. حقیقت آنست که در این اقلیم هم کسانی که در عالم «لَا زَمَان» متولد می‌شوند تعدادشان از کسانی که هر روز در عالم حدوث ولادت می‌یابند کمتر نیست. اما انسان آن دنیا تا وقتی نفس وی نقش وجدان را نپذیرد در این دنیا به صورت انسان متولد نمی‌شود. این هم سازندگی لازم دارد و البته آنگونه سازندگی که وجدان اخلاقی آن را مطالبه می‌کند. حتی اگر خودش را هم بسازد ظاهراً کافی است. من که بیش ازین کاری نکردم. فقط خودم را به قالب وجدان در آوردم و دیگر فرصت هیچ سازندگی عمده‌یی برایم دست نداد.

— چراء حمید جان: شاگردانت را. اطمینان دارم بعضی از آنها را ساختی یا به عالم وجدان آشنا کردی. بارها بعضی از اینها که برفندگان تو گریه و مویه‌یی عاری از تظاهر داشتند از اینکه در وجود تو یک نمونه اخلاق انسانی را از دست دادند تأسف و دریغ بسیار اظهار کردند.

— اما من هرگز این داعیه را نداشتم. هیچوقت خود را نمونه‌یی که سرمشق دیگران باشد تلقی نکردم. فقط خود را عادت داده بودم که تا ممکن می‌شود از هرچه غیر انسانی است و از هرچه وجدان من آن را لایق شأن انسانی نمی‌داند پرهیزم و این هم تجربه‌یی دشوار بود. در میان کسانی که صورت نفسانی آنها چنانکه اینجا معاینه می‌بینم کرم و زالو و کلاغ و روباه را مجسم می‌کند اجتناب از آنچه غیر انسانی است تجربه سختی بود. در چنان احوالی انسان جز آنکه خود را غریبه احساس کند، و تقریباً همه جا تکرر و مردم‌گریز تلقی شود چیزی عایدش نمی‌شود.

— مگر نه این است که اینجا هم در میان کسانی که به صورت نفس خود در شکل این حیوانات ظاهر شده اند غریب و تکرر به نظر می‌رسد؟

— با این تفاوت که چون این دنیا اقلیم ثبات است و تبدل و زمان و حادثه و ماجرا ندارد این موجودات با آنکه در شکل حیوانی تجسم یافته اند دیگر مثل آن دنیا موزی و نفرت‌انگیز نیستند. چون ثبات و تحجر مثالی در اینجا به آنها اجازه نمی‌دهد برای آنها که صورت انسانی دارند مایه ایداء و موجب نفرت باشند. ایداء و نفرت که فعل و انفعال و لازمه تأثیر و تحرک است اینجا وجود ندارد. چنانکه انسان هر چند در بین آشنایان سابق خود از حیث صورت و هویت باز غریبه محسوبست لاقلاً بدون آنکه از موزیگی شان احساس ناامنی کند می‌تواند ساعتها با آنها حرف بزند و در دنیایی که زمان نیست خاطره زمان را تجربه کند. فقط یک چیز هست که بسیاری ازین جماعت را از اینکه با یک انسان اینجایی

صحبت کنند، منع می‌کند و آن احساس نومیدی و حقارتی است که همراه صورت نفسانی آنها تحجر پیدا کرده است و با آنها هست. شاید هم باقی مانده آن چیزی باشد که در آن دنیا به آن «عقده» می‌گفتند — عقده حقارت.

— اگر عقده‌یی اینجا در همین صورت نفسانی که دارند تحجر مثالی پیدا کرده باشد برای من مایه تعجب نیست چون عادت به عقده‌زدایی که مبنای تربیت آنها در آن دنیا بوده است اینجا درین دنیا مجال امکان ندارد، لاجرم در صورت نفسانی آنها ممکن است به صورت عقده در بیاید. در واقع آدمی زادگان عصر ما در آنسوی دریا سالهاست تمام همت و سعی خود را مصروف آن داشته‌اند تا هیچ «عقده»‌یی پیدا نکنند و همین نکته باعث شده است تا به هر طوری میل خاطر و هوای نفس آنها تقاضا کرده است رفتار کنند، به هیچ چیز دیگر اهمیت ندهند.

— و بالاخره به هیچ ندایی که خلاف میل و هوای آنها احیاناً از درون وجدان خواب آلودشان برمی‌خیزد و آنها را از اقلیم تنازع حیوانی که دنیای عاری از عقده است به دنیای انسانی که لازمه قوای روحانی مربوط به وجدان و اخلاق است دعوت می‌کند گوش ندهند. مثل یک حیوان جنگل برای آنکه تمام خواستها و انگیزه‌های خود را ارضاء کنند نه از مکر و اغفال که نوعی قتل نفس مخفی است خودداری ورزند و نه از سعی در بهره‌گیری از محنت و زحمت دیگران که آن هم نوعی قتل نفس تدریجی است دغدغه‌یی به دل راه دهند و برای آنکه شهوتهای سیری‌ناپذیر گونه‌گون خود را ارضاء نمایند از تجاوز به حریم حیات دیگران هم به هر بهانه‌یی که ممکن شود احساس تشفی نمایند و بدینگونه خود را مثل یک جانور جنگل از هر گونه عقده‌یی خالی نگهدارند.

— در حالی که دنیای انسانی و آنچه ندای وجدان ما را به آن دعوت می‌کند لازمه اش آنست که برای منافع دیگران، برای خواست و نیاز دیگران و برای حیات دیگران و آنچه تحقق این حیات به آنها وابسته است نیز احترام قایل گردند و پیداست که اگر کسی درصدد برآید هرچه را میل و هوس و نیاز اوست به قیمت تجاوز به حد میل و نیاز دیگران تشفی دهد و هرگونه حدی را به این بهانه که موجب بروز عقده‌یی می‌شود از سر راه خویش بردارد دنیای انسانی به یک جنگل واقعی تبدیل می‌شود.

— و تا وقتی آدمی زاد ازین عقده‌ها که تسلیم به حدود و ثغور اخلاقی آن را الزام می‌کند استقبال نکند در دنیای حیوان باقی خواهد ماند و البته تا زمانی هم که دنیا مانعی

نمی بیند انسان هم مثل حیوان جنگل به هرگونه کام و مراد اوست زندگی کند و برای این طرز زندگی هرچه را سد راه می یابد به قهر و غلبه از میان بردارد، طعمه دیگری را به هر بهانه ممکن است از حلق او بیرون بکشد و حق دیگری را به این دستاویز که قدرت فوق العاده او اجازه تحمل حق همسایه بی ضعیف را نمی دهد عرضه تجاوز کند و افراد و جماعات انسانی را در راه کام و مراد خود فدا نماید، البته انسان واقعی تدریجاً خود را در دنیا غریبه می یابد، کنار می کشد و از بین می رود و آنکه باقی می ماند و به آوای وحش درون لبیک می گوید البته صورت مثالی نفس او حیوانی است — از گرگ و سگ تا کرم و زالو. در حقیقت چنین آدمی زاده بی جزر و غریزه حفظ حیات محرکی نمی شناسد و جز از قانون آکل و مأکول که قانون عالم حیوانی است پیروی نمی کند و محقق است که برای این نفس عاری از «عقده» ندای وجدان انسانی خاموش می شود و لاجرم جز ددی به صورت انسان مصوری از وی باقی نمی ماند و چون چنین موجودی در حیات ماشینی خویش غرق می شود و خودش هم به اقتضای این طرز زندگی به یک ماشین تبدیل می گردد شعور به انسان بودن خویش را از دست می دهد و به حدّ یک ماشین فضولات سازی تنزل می کند و با خلطی که در حیات دنیای ماشین بین خیر و شر با نفع و ضرر داریم به وی القاء می شود به توقف و رکود در اقلیم حیات حیوانی محکوم می شود و راه برون شو هم از آن نمی جوید.

— در صورتی که با توجه به ندای وجدان و تأمل در تفاوتی که بین خیر و شر و نفع و ضرر هست می تواند خود را به مرتبه انسان واقعی برساند و به سعی تربیت اخلاقی از خود انسان واقعی بسازد. اما حقیقت آنست که درین دنیا چنانکه خودت در همان مدت بالنسبه کوتاه عمر خویش دیدی و تجربه کردی هیچ چیز به اندازه اخلاق در عمل در نزد خلق مورد وحشت و کراهت نیست و طرفه آنکه هیچ چیز هم به آن اندازه در قول مورد تحسین و الزام قوم نیست. در واقع انسان که برای نیل به کمال آنهمه نیاز به اخلاق دارد، بی آنکه جرئت اعتراف به این حقیقت را داشته باشد، از هیچ چیز به آن اندازه روی گردان نیست و گمان می کنم آنچه وی را تا این اندازه از اخلاق در گریز می دارد آنست که تسلیم به غلبه آن وی را از آنچه مألوفات اوست و برایش آسان و خوشایندست به جدایی وامی دارد.

— حق با شماست: انسان تا وقتی مقید به اخلاق نیست با تمام موجودات زنده دیگر که در اطراف اوست هماهنگی دارد؛ با حیوان در تمام آنچه در خور و خواب و خشم و شهوت خلاصه می شود، با گیاه در رویش و جنبش، و با جماد در میل به سکون و در

بی تفاوت ماندن نسبت به دیگران. از این رو تا وقتی خود را در چنین دنیایی می‌یابد احساس غربت نمی‌کند. احساس غربت وقتی برایش حاصل می‌آید که خود را در قلمرو دنیایی برتر تصور کند. دنیایی که می‌خواهد او را از عالم حیوانی که خود رسوبی تازه در پیرامون عالم حیات نباتی و جمادی اوست به افقی برتر بکشاند و او را از مألوفات دیرینه مرده‌ریگ نسلهای گذشته‌اش جدا نماید.

— فکر همین جدایی است که او را در قبول هماهنگی با کائنات یک دنیای برتر دچار وحشت می‌سازد. اخلاق از وی می‌خواهد به حیات موجودات دیگر احترام بگذارد، اخلاق از وی می‌خواهد برای دیگران هم به اندازه خود آزادی اراده قایل باشد، اخلاق از وی می‌خواهد قدرت خود را بر دیگران تحمیل نکند، اما قانون جنگل که ترجمان ندای وحش و قانون عالم حیوانی است درین باره او را دچار تردید می‌کند. اینجاست که پیش خود فکر می‌کند. دنیایی را که در همه چیز با او تجانس دارد نمی‌تواند به خاطر دنیایی که می‌خواهد تمام تمایلات و شهوات او را در قید و زنجیر بکشد رها کند و از اقلیم حیوانی به اقلیم انسانی که تحت سیطره اخلاق و وجدانست قدم بگذارد. اگر هم از آن تحسین‌زبانی می‌کند برای آنست که از طریق ریا، اخلاق را هم تبدیل به یک اسلحه دیگر کند و در عرصه تنازع برای بقا از آن هم برای غلبه بر حریف استفاده نماید. اما در جامعه‌یی که انسانها هرگز جز به میل و خواست خود نمی‌اندیشند و تا می‌توانند از هرگونه حدی که موجب عقده و مانع کامرانی‌های آنها گردد می‌پرهیزند سلاح ریا هم به یک حربه همگانی تبدیل می‌شود و بی‌اثر می‌ماند و انسان همچنان در عالم حیوانی متوقف می‌شود و اخلاق در سراسر دنیای وی غریبه می‌ماند — اما غریبه‌یی نامریی که همه از روی ریا عاشقانه او را جستجو می‌کنند و همه با ترس و اضطراب بی‌شایه آرزو دارند هرگز هیچ‌جا با او روبه‌رو نشوند.

— درست مثل انسان واقعی، که در آن دنیا همواره غریبه می‌ماند و چنان از چشم کسانی که جز به زنبال شناخت نفع و ضرر نیستند مخفی است که از عهد دیوجانس تا امروز هم، حتی با شمع و چراغ و در روز روشن هم نمی‌توان او را باز شناخت و آنها هم که او را بازمی‌شناسند از ترس آنکه آنها را از آسایش دنیای خواب و خیالی که اسم آن را زندگی گذاشته‌اند بیرون بیاورد، غریبه‌وار از کنارش می‌گذرند و او را نادیده می‌گیرند.

— چاره‌یی نیست. در دنیایی که اخلاق غریبه می‌ماند البته انسان واقعی نمی‌تواند خود را نشان دهد و تا وقتی آدمی زاد هرگونه شناخت را برای جلب نفع و دفع ضرر می‌خواهد

شناخت انسان و اقلیم انسانی هم برای او جاذبه‌یی ندارد و اخلاق و انسان از مسیر جستجوی او برکنار می‌ماند.

— اما اگر نجات از فاجعهٔ جهانی که استمرار حیات حیوانی بدانجا می‌انجامد لازم است و ناچار برای این هدف به جد باید کوشید آیا ورای تربیت چیزی هست که بتواند دنیا را از عواقب حیات وحش رهایی دهد؟

— البته که خیر. اما به شرط آنکه تربیت از اینکه انسان را دچار «عقده» کند و او را از تسلیم به جاذبهٔ تمایلات ویرانگر بازدارد بیمی به خود راه ندهد. تأسف این جاست که امروز آدمی زاد هرگونه تعلیم و هرگونه اندیشه‌یی را هم که می‌خواهد او را از دنیای وحش بیرون کشد غیرعملی و خیالی و بیفایده می‌خواند و هر کس را از وجدان و اخلاق برای وی دم می‌زند به زبان تأیید می‌کند و در دل دستخوش پندار و طالب یوتوپیا می‌داند. گمان دارم برای همین است که هنوز در عصر ما حتی کسانی هم که داعیهٔ حکمت دارند از بین انواع مکتب‌های فلسفی فقط در آنچه آدمی زاد را در مرتبهٔ دنیای وحش نگهدارد به چشم اهمیت می‌نگرند و هرچه را از آن مقوله نیست با واقعیت‌های محسوس قابل انطباق نمی‌پندارند.

— درست است. یاد هست مردم به آن فلسفه‌یی که — اپیکور باستانی بود و تعلیم می‌کرد آنچه اهمیت دارد لذت است و هرچه انسان را از ادراک آن بازدارد جز اوهام و خرافات جاهلانه نیست، چه اعجاب و علاقه‌یی نشان می‌دادند یا تعلیم ماکیاولی فیلسوف و مورخ اعصار بعد را که می‌گفت هدف وسیله را تظہیر می‌کند و مرد عمل در نیل به مقصد نباید به سرزنش وجدان و ملامت خلق گوش دهد و به این نکته که آنچه می‌کند با حق و عدالت موافق هست یا نیست نباید ذره‌یی اهمیت دهد، همچون یک الگوی بی‌مانند رفتاری تلقی می‌نمودند که آن را نباید به زبان تأیید کرد اما خلاف آن هم نباید عمل کرد.

— و این از آن جهت بود که این تعلیم‌ها قدم آدمی زاد را در دنیای حیوانی راسخ می‌کرد و از اینکه یک ذره به ماورای آن که دنیای انسانی — دنیای انسان واقعی — است بیندیشد باز می‌داشت. مگر نه حرف آن طبیب اطریشی فروید نام را هم که تقریباً مدعی بود محرک تمام احوال و اعمال انسان جز غریزه شهوت جنسی نیست نویسندگان و شاعران عصر ما، مدتها مثل یک واقعیت تردیدناپذیر تلقی کردند و در آنچه در تحلیل افکار و توجیه رفتار آدمی زاد به بیان آوردند همه چیزش را به همان کشش منسوب کردند.

— چنانکه انگار همه چیز دنیا در عالم حیوانی و در قلمرو خشم و شهوت بهیمی تمام می‌شود و ما وراء آن هیچ امر مستقل دیگری وجود ندارد. نه آیا قول داروین نام عالم طبیعی هم که تعلیم می‌کرد انسان جز یک حیوان تکامل یافته چیزی نیست و جز آنکه مثل همه حیوانات دیگر در عرصهٔ تنازع برای بقا شرایط بقای اصلح را برای خود تأمین کند انتظاری از او نباید داشت و در نظام طبیعت هم که همین انسان از دنیای وحش بسته در آن تفوق دارد همه جا ضعیف پامال قوی است و قانونی جز این بر همه عالم حاکم نیست منشأ الهام متفکران و فلسفه گران هم شد و هرگونه تعدی را در نظر جباران عالم و در نظامات یوتوپائی نظریه پردازان غرب و شرق مجاز ساخت؟ آیا گرایش به یک همچو تعلیم که تنازع دایم بین ضعیف و قوی، بین محروم و منعم و بین آنکس که وسیله کار دارد و آنکه فاقد آنست، در آن امری طبیعی است، تمام توالی تاریخ جهان را توجیه نمی‌کند، و در عین آنکه از توجه به عدالت که حکم وجدان و قانون اخلاقی است غافل می‌ماند باز تمام حیات انسان را در همان نیازهای دنیای وحش هم که چیزی جز خور و خواب و خشم و شهوت نیست قابل حصر نشان نمی‌دهد؟ و جز سرگردانی حاصلی عاید اندیشه می‌سازد؟ مادام که این گونه اندیشه‌ها تنها محرک اندیشه و عمل افراد و جماعات آدمی زادگان می‌گردد آیا هیچ می‌توان توقع داشت دنیا به جستجوی اخلاق برآید و به حیات انسانی علاقه نشان دهد؟

— مخصوصاً که مورخ و جامعه شناس و فیلسوف عصر هم هریک به شیوهٔ خویش دایم این نکته را تلقین نمایند که خیر و شر امر نسبی است و اخلاق که اساس آن نیز بر تمیز بین خیر و شر مبتنی است امری ثابت و قطعی نمی‌تواند بود و لاجرم به حکم آن هم نمی‌توان پایبند ماند.

— نمی‌دانم این طرز فکر از کی برای آدمی زاد پیدا شد، اما یقین دارم آنها که این اندیشه را ترویج کرده‌اند خیر و شر را که یک مقوله انسانی و وجدانی است با نفع و ضرر که مقوله‌ی ماقبل انسانی و مربوط به عالم حیوانی است با هم خلط کرده‌اند. چرا که برای حیوان فقط آن چیزی خیر محسوبست که نفع او و آنچه را متضمن ایمنی حیات شخصی اوست تأمین کند، هرچه حیات شخص او را به خطر اندازد و نفع او را که جز همان صیانت نفس نیست متزلزل نماید ضرر و شرست و از آن باید پرهیز کرد و آشکار است که در قلمرو تنازع برای بقا آنچه «مأکول» آن را برای خود شر و زیان می‌داند برای «آکل» خیر و نفع است و چون خیر و شر هم مثل نفع و ضرر نسبی شناخته شود البته ضعیف در نظام طبیعت پامال

می‌گردد و قوی که خیر و شر را نسبی می‌یابد در اینکه پایمال کردن ضعیف حق اوست و عین خیر هم هست تردیدی به خود راه نمی‌دهد و با چنین قولی که مورخ و جامعه‌شناس و فیلسوف هیچ‌یک در صحت آن تردید نمی‌ورزد مسلم است که عالم به کلی بازیچهٔ قوای شر خواهد بود و این آن چیز است که من آن را افول اوهرمزد می‌خواندم و یادم هست پدرم هر وقت این گونه تعبیرها را از من می‌شنید خنده‌یی می‌کرد و به شوخی می‌گفت حمید باز به یاد دوران اجداد گبر خود افتاده است. یاد آن روزها به خیر!

— به هر حال از روزی که آدمی زاد خیر و شر را امری نسبی شناخت دریچهٔ ورود به عالم اخلاق بر روی وی مسدود شد و با آنکه من گه گاه در اینکه خیر و شر امری مطلق باشد تردید دارم تأثیر شوم این طرز تلقی از خیر و شر را در زندگی عامه نمی‌توانم محل تردید سازم و به هر حال گمان دارم در دنیایی که خیر امری به کلی نسبی و بی اعتبار تلقی شود صدای وجدان که آمر و محرک خیر و نیکی است تدریجاً به خاموشی می‌گراید و نسل انسان واقعی مثل نسل شیرویل و موجودات غول‌آسای دیگر که می‌گویند رفته رفته نژادشان دارد از بین می‌رود نیز محکوم به زوال گردد و جز همین آدمی زادهٔ انسان‌نمایی که من همک در حیات حیوانی خویش است چیزی در دنیا باقی نماند.

— و شاید وقتی ضرورت ناشی از نقصان ماده حیاتی و کثرت تعداد نفوس حیوانی پیش آید در دنیایی که نزد وی حیات جز تنازع آکل و مأکول نیست ندای وحش که از درون جان وی برمی‌آید وی را به خوردن هموعان خویش نیز اشارت و تشویق نماید.

— و آنگاه، حیوان درنده‌یی که طی قرن‌ها در اعماق درون وی جای دارد از کنام خویش بیرون جهد و باز آنکه ضعیف است طعمهٔ آنکس که قویست شود و بالاخره حرص مردم اوباری آدمی زادهٔ دور از عالم انسانی را به گرگ آدم‌خوار تبدیل کند و کشتار انسان هم مثل کشتار گاو و گوسفند و شکار مرغ و ماهی مجاز و معمول گردد.

— دورنمای تیره و حزین‌انگیز است. اما ممکن هم هست، تصور این فرجام موحش اما ظاهراً اجتناب‌ناپذیر، این موجود منهمک در شهوتهای غیر انسانی را بالاخره رام اخلاق کند و او را از کشتار ممنوع و از استغراق در دنیای وحش بیرون آورد.

— به شرط آنکه باز مورخ، فیلسوف، یا جامعه‌شناس پاوه‌گویی در چنان تنگناها این اقدام اقویا را که به خوردن جسم ضعیفا سر فرود آورده‌اند یک اقدام قابل تحسین نیابد و آن را از کشتارهایی که گوشت مقتول طعمهٔ انسانی نمی‌شود و معروض پوسیدگی بی‌فایده

می‌گردد بیشتر متضمن جنبه اخلاقی نشان ندهد. چون در چنان حالی باز فیلسوف و جامعه شناس که اخلاق را ماورای واقعیت می‌یابد شاید مدعی شود که خیر و شر امر نسبی است و اگر کشتار آدمی زاد اجتناب ناپذیر باشد با اخلاق هم که نزد وی به هر حال امری مطلق و غیرمشروط نیست منافات ندارد.

— به هر حال آدمی زاد عصر شما برای آنکه از انسانیت و آنچه وجدان و اخلاق را لازمه آن می‌سازد خود را دورنگهدارد اینگونه یاوه‌ها را از دهان هر دیوانه‌یی بشنود او را به مثابه فیلسوف تقدیر می‌کند. مگر نه آنست که آن شاعر دیوانه‌وش آلمانی را هم که نیچه خوانده می‌شد به عنوان آفریننده «انسان برتر» این همه تحسین می‌کند و آنچه او انسان برتر می‌خواند جز یک وحشی زنجیر گسسته‌یی که به خود حق می‌دهد همه چیز انسانی را زیر پا بگذارد نیست؟

— به هر تقدیر تا این وحشت که از اخلاق در میان هست از بین نرود امیدی نیست که هیچ چیز بتواند دنیا را از خطر بازگشت به حیات انسان عهد حجر و آدمخواریهای عهد غارنشینی که دورنمایش چندان دور هم نیست نجات دهد، و تا وقتی هم انسان دوست دارد به همان حیاتی که در آن با حیوان و نبات اشتراک دارد پای بند بماند هرگز این وحشت از اخلاق و این نگرانی از چشم درونی وجدان که تمام اعمال و افکار وی را با نظر دقت و انتقاد می‌نگرد و در باب آنها داوری سخت می‌کند، وجود او را ترک نخواهد کرد.

— و با چنین حالی البته دیگر جای تعجب نیست که وقتی سرانجام به این بحر فند می‌افتد به صورت حیوانی که در قعر وجود او کمین کرده است تبدیل شود و کثرت تعداد اینگونه نفوس موجب گردد تا آنکس که به صورت انسان از آب بیرون می‌آید در بین انبوه آنها خویشتن را اینطور غریبه حس کند چنانکه در آنسوی دریا هم غریبه واقعی بود.

— باز اینکه جو دنیای ثابتات به این جانوران اجازه نمی‌دهد در اینجا نیز همان درنده‌خویی و تجاوزجویی سابق خود را از سر گیرند مایه خرسندی است. اما آیا خاطره آن زندگی حیوانی برای آنها مایه آزار نیست.

— مایه آزار، که نه. چون آزار هم نوعی تبدل حال است و در دنیای ثابتات جایی برای تبدل نیست. اما زندگی گذشته آنها در همان صورت نفسانی شان تحجر می‌یابد و شعوری هم که متضمن ادراک حقارت نیز هست به آن دارند. این کرم‌ها که اینجا در خاک مرطوب کنار دریا دایم لول می‌زنند صورت نفسانیشان نشانه حیات موجوداتی است که بدون

اعتنا به حکم وجدان در دنیا از هرچه برایشان دسترس به آن ممکن بوده است ارتزاق کرده اند. آنچه را قوت ضعیفان بوده است به زور از آنها ربوده اند و حتی آنچه در دست اقویا بوده است نیز به مکر و حیل از چنگ آنها بیرون آورده اند و در جستجوی آنچه مایه ارتزاق و معیشت گردد از آرایش به هیچ پلیدی احتراز لازم ندانسته اند. آن زالوها هم که شن ماسه های کنار دریا را خونین کرده اند صورت مثالی نفوس کسانی را دارند که هر روز به بهانه بی خون مردم را مکیده اند و برای آنکه خود را فربه سازند حاصل زحمت و مایه معیشت دیگران را از آنها ربوده اند. آن کلاغها هم که روی سنگها یک بند غار می زنند، برای آنکه زندگی خود را هرچه بیشتر طولانی کنند هزارها موجود ضعیف دیگر را هر روز نابود کرده اند و به خاطر آنکه خود از آزار اقویا در امان بمانند به هر بهانه بی با غار غار دلخراش خود دیگران را مورد اتهام ساخته اند. آیا لازم است بگویم آن مارمولک ها هم که پوزه هاشان را از لای سنگهای ساحل بیرون آورده اند صورت نفسانی انسانهای حیل گرو مودی را عرضه می کنند که از صبح تا شام رنگ خود را صدبار عوض کرده اند و همیشه خود را با رنگ محیط هماهنگ ساخته اند. آن روباه هم ~

— لابد مظهر حیل یک فرمانروای جبار فریبکار است. آیا این پروانه زیبا پروبال هم که این طور چالاک و بیخیال در تمام اطراف پرواز می کند و یک لحظه آرام و قرار ندارد، صورت نفس انسانی است؟

— البته، آن هم صورت نفسانی یک شاعر که هرگز فرصت نکرد شعری را که داشت بسراید. خود را به دنیای ضد اخلاق نیالود اما با طبیعت ماند و مثل گل، مثل گیاه، و مثل پروانه به آنچه ماورای حیات نبات و حیوان بود گذر نکرد. میخواست با گل سر کند و به جای آنکه گل را با تشبیه و استعاره تصویر کند آن را در شعر خویش بشکفاند و به یک لبخند دلتوا تبدیل کند. میخواست با گیاه زندگی کند و به جای آنکه آن را توصیف نماید در سرود خویش برویاند و در مقابل آفتاب و ابرونسیم به جنبش و تموج در آورد. اما محیط دنیای تنازع، که حیات حیوانیش او را در آن پای بند می داشت، به او این امکان را نداد. مثل پروانه بی ناچار شد از یک گل به گل دیگر پرواز کند، از یک عشق به عشق دیگر پناه آورد و بالاخره هم شعرش ناگفته ماند و ~

— آخ حمید جانم، حمید جانم ~ اما تو هم خود شعر زیبایی بودی که ناگفته ماند. مجالی پیدا نشد که بهاری بیاید و در سرود خود ترا بشکافد و فرصت رویندگی دهد.

مثل همین پروانه شعری را که در وجودت بود در پیلۀ ابهام به جا گذاشتی، و گل زیبایی را که در ساحت عمرت آماده شکوفندگی بود در چنگال ریشه‌یی که در خاک صحرا فرو برده بود رها کردی و خود با شور و بیقراری یک پروانه بی آرام گل و گیاه و باغ و درخت را گذاشتی و همه را از پرواز شگفت خود، از پروازی که ترا به اوج جو دنیای سرمدی رهبری کرد، در حیرت و تأسف رها کردی! حمید جانم، پروانه ام ~

— اما می بینید که من صورت پروانه ندارم. که می گوید که من یک شعر ناگفته ام. من با زندگی خود شعری را که در وجودم بود شکوفا کردم. اگر عمرم کوتاه بود سرودی را که در اعماق وجودم بود با آنچه کردم و آنچه گفتم تا آخر ترنم کردم. گل و گیاه به نغمه وجودم را، در شعاع گرم و زندگی افزای تربیت مجال شکوفایی و رویندگی دادم. بچه هایم آن گل و گیاه را که در وجودشان رویانده ام در نوبت خود بارور خواهند کرد. این را نه از باب دعوی می گویم نه از باب آنکه به شما تسلی خاطر دهم، چون این هر دو در قلمرو دنیای بی زمان ما بیگانه و ناشناخته است. اما شاگردانم هم که وجود من در ضمیر آنها به شعر و فکر و موسیقی تبدیل خواهد شد چیزی از آن را از یک نسل به نسل دیگر خواهند برد. درست است که درین نقل و انتقال از دگرگونی که لازمه دنیای زمان است برکنار نخواهم ماند، اما بدون آنکه بدانند و سنگینی سایه ام را حس کنند، با آنها و با کسانی که از آنها تربیت خواهند یافت همراه خواهم ماند. من شعر ناسروده‌یی نماندم خود را سرودم و با شعر و سرود عصر خود هم آمیختم. در نقد شعر و در آنچه به شناخت نیک و بد و زشت و زیبای هنر و ادب مربوط است نیز ضمن تعلیم بیش از هر چیز کوشیدم تا به هر صورت هست انسان بمانم و می بینید که مانده ام!

— اما به دنیایی که این طور هر روز از اقلیم انسانی فاصله می گیرد چه امیدی می توان داشت؟ باز شعرهایی که ندای وحش را از اعماق ضمیر حیوانی آدمی زاد عصرهای آینده بیرون خواهد آورد صدای شعر انسانی را مثل ندای وجدان انسان خاموش خواهد کرد و هر چه را با انسانیت و با اخلاقی شایسته نام انسان سرکار پیدا کند به عنوان امری که با واقعیت انطباق ندارد از جلوه خواهد انداخت.

— درست است اما سرانجام آدمی زاد چاره‌یی ندارد جز آنکه به دنیای انسانی راه جوید. تمام این فلسفه‌هایی که تلاش دارند او را در آنسوی مرز دنیای حیوان نگهدارند روزی در مقابل این ضرورت سرخم خواهند کرد. بودن یا نبودن! مسأله این است و آدمی زاد

یا باید انسان شود یا در شور و خشم حیوان درون خود تمام عالم را با خود تباه کند. اما دنیا عظیم تر و پیچیده تر از آنست که به دست یک موجود ضعیف در این کره خاکی تباه شدنی باشد. ناچار آدمی زادست که خواه ناخواه به نظام حیات گردن می‌نهد و انسان واقعی می‌شود.

— این هم کاریست که آدمی زاد در حال حاضر نمی‌خواهد به آن تسلیم شود. تمام ثروت، تمام عقل و تمام قدرتش را هم برای آن به کار می‌اندازد تا دنیایی که کمال مطلوب اوست از یک دنیای حیوانی چندان فاصله نگیرد و به جای هر چیز برای او آنچه را وی زندگی عادی می‌خواند و در خور و خواب و خشم و شهوت خلاصه می‌شود ارضاء نماید.

— و تمام این سعی و جهد هم به جایی نمی‌رسد و بعد از صد نسل هم که باشد آدمی زاد خود را ناچار خواهد یافت از دنیای حیوانی بیرون بیاید و با تسلیم به اخلاق و وجدان به قلمرو حیات انسان واقعی قدم بگذارد.

— به این ترتیب با تمام کوششی که برای ایجاد نظام‌ها و یوتوپیاها و هم‌آمیز می‌کند و تمام اندیشه خود را صرف بهبود و آسایش خویش در قلمرو حیات حیوانی می‌سازد تمام ثروت، تمام عقل، و تمام قدرت خود را طی نسلها، بهبوده برباد خواهد داد.

— برباد، که خیر. اما فقط به نتیجه‌یی که خلاف طرح و آرزوی خویش است منجر خواهد کرد. دنیا آن قدر کوچک نیست که یک موجود حقیر، در یک کره حقیر، در یک منظومه حقیر، در یک کهکشان حقیر آن را نابود کند یا آن را از نظام ابدی و تغییرناپذیرش که در هر جا و هر نقطه اقتضایی دارد خارج نماید. این تلاش‌ها هم چون خلاف اقتضای نظام عالم است بی‌فایده است. فقط در مدتی که طول می‌کشد هست و بعد هم دیگر نشانی از آن باقی نمی‌ماند. داستان دیوانه‌خانه‌یی را که در شهر لاسا بود یادتان هست؟

— خیر، اصلاً نشنیده‌ام.

— در آنجا دیوانه‌خانه‌یی به وجود آمد که آدم‌های سودایی را نگهداری می‌کرد. در بین این آدم‌ها معدودی سودازده وجود داشت که دعوיהاشان فاجعه‌انگیز بود. یک لامای جوان اما فوق‌العاده لاغر خود را اسکندر کبیر می‌خواند و ادعا داشت تمام عالم را تا آنچه به عالم ظلمات می‌رسد به نیروی سپاه نامرئی اما پر قدرت خویش در تصرف دارد. لامای دیگر خود را آتیلا می‌پنداشت و یقین داشت هر جا سم اسب او به زمین رسیده باشد در آنجا هرگز

گیاه نمی‌روید و خوشحال بود که پیاده به لاهاسا آمده است. لامای پیری که بدون عصا نمی‌توانست از جایش بجنبد و دایم در آفتاب کم‌رنگ ایوان دیوانه‌خانه چرت می‌زد مدعی بود که چنگیز قهارست و باید یاساهای او در تمام دنیا بدون هیچ تسامحی اجرا شود. یک لامای لنگ یک چشم هم ادعا می‌کرد که نمرود بابلی است و فقط آتش بلندی که او برمی‌افروزد خواهد توانست خورشید و ستارگان را از آسیب خاموشی و دنیا را از سلطه اشباح نامربی نجات دهد. این لاماها در عین حال خود را موجودات مافوق انسان، جاودانه، و ستون تمام عالم می‌شمردند و ظاهراً مطالعه و تعمق طولانی در دوره کامل سیصد و سی و سه مجلد کتابهای کَنجُور و تَنجُور با آنچه از افواه مسافران نادری که به این حدود آمده بودند به گوش آنها خورده بود آنها را به این ماخلویاها دچار کرده بود. هیچ یک از چهار لاما هم چشم دیدن حریفان دیگر را نداشت و طعن و دشنامی نبود که به هنگام برخورد، به همدیگر حواله نمی‌کردند. سایر دیوانه‌های تیمارستان هم که خودشان این اندازه‌ها بلند پروازی نداشتند به هر حال در خود آن اندازه قدرت و قوت می‌دیدند که بتوانند به یاری این لاماها بزرگ نظم تازه‌ی در دنیا برقرار کنند. ازین رو اینها به چهار دسته تقسیم شده بودند و تیمارستان کوچک لاهاسا عرصه کشمکش دایم و تمام نشدنی این مهمانهای ناسازگار خود بود. بالاخره یک لامای عاقل که طبیب مقیم و در عین حال مریض‌پرست کل تیمارستان بود وقتی دید هیچ دارو، و هیچ کند و زنجیری این جمع سودازده را درمان نمی‌کند و دعوای دایم ممکن است به یک فاجعه دردناک بینجامد پیش خود فکر کرد برای رفع این کشمکش‌های تمام نشدنی باید به نوعی با لاماها بزرگ کنار آمد. ازین رو یک روز چهار لامای ماخلویایی را یک یک به حجره خویش خواند و به هر یک جداگانه و به طور محرمانه حالی کرد که ادعایش درست است و دنیا جز تسلیم حکم و فرمان او نیست. حاصل آن شد که چند روزی دیوانه‌خانه لاهاسا حالت آرامشی پیدا کرد. اما انتظار و سوءظن در تمام فضای آن موج می‌زد. بالاخره یک روز جاودانان با پیروان خویش به جان هم افتادند. کشمکش خونینی به راه افتاد. اصحاب نمرود دیوانه‌خانه را آتش زدند، یاسای چنگیز از اثر افتاد، آتیلا اسبی برای آنکه خود را از آتش نجات دهد پیدا نکرد، و اسکندر به گمان آنکه آتش فقط کاخ شوش را طعمه خود خواهد کرد از جای خود نجنبید. عاقبت درین گیرودار هرج و مرج هر چهار ستون عالم با تمام پیروان خود طعمه آتش شدند، حتی آن لامای عاقل اما خوش‌باور و بی احتیاط هم با درو پنجره و ایوان و سقف بنای دیوانه‌خانه در شعله‌ها نابود شد. اما می‌دانید آخر سر چه

اتفاقی افتاد؟

— چه اتفاقی افتاد؟

— هیچ، دنیا راه خود را ادامه داد. آتش فقط یک تیمارستان کوچک سرزمین تبت را با دیوانه‌های بزرگ و کوچکش از بین برد. اصلاً در خارج از لهاسا یا تبت هیچ کس از وجود آن جاودانگان که تجسم اسکندر و آتیلا و چنگیز و نمرود بودند و از سوداهای دور و دراز آنها خبر نشد. اگر هم در کره خاک قصه‌یی ازین ماجرا باقی ماند، نه منظومه شمس از آن واقعه هیچ دگرگونی یافت نه دود و شعله آن به کهکشان کوچک میلیاردها ستاره‌یی که منظومه شمس حقیر ما جزو آن بود رسید. تلاش انسانها، برای مقاومت در مقابل آنچه نظام طبیعت از آنها طلب می‌کند هم بیش ازین حاصلی ندارد. آخر سر باید در نظام طبیعت تا آنجا که به کره ارض مربوط است اقلیم جماد، اقلیم نبات، و اقلیم حیوان از دنیای انسان متمایز باشد و آدمی زاد به خاطر کاهلی و به سبب وحشتی که از تسلیم به حکم وجدان و اخلاق دارد نباید پیش خود چنان پندارد که می‌تواند دنیای انسانی را مثل یک زمین غیرمزروع یا یک شجره ممنوعه رها کند و تا آخر تاریخ خود در قلمرو تنازع برای بقا که عرصه قانون جنگل و دنیای وحش است باقی بماند.

— پس زیاد مأیوس هم نباید بود. لیکن در دنیایی که زمان بر آن حکومت دارد و همه چیز دایم در حال دگرگونی است، فقط حوصله تاریخ می‌تواند این امید را، القاء کند که بالاخره یک روز انسان جرئت یک ماجراجویی تصورناپذیر را پیدا خواهد کرد: از مرز دنیایی که ورای آن یک مجهول وهم انگیزست و اقلیم اخلاق انسانی نام دارد عبور خواهد کرد و هر چند رسوبات خشکیده و گردوغبار درهم فشرده حیات حیوانی و نباتی گذشته‌اش را نیز همراه خود باز به این عالم تازه نقل خواهد کرد، باری خود را ازین عقب ماندگی بیمارگونه که با وجود صورت انسانی، حیات انسانی را هنوز بعد از قرن‌ها ادراک نکرده است بیرون خواهد آورد.

— این البته آرزو به نظر می‌آید. اما واقعیت یافتن آن هم محقق است چرا که نظام عالم آنگونه که لوازم و مقتضیات حیات در کره خاک اقتضا دارد آن را الزام می‌کند و حیات نیز همانگونه که از قلمرو نبات جهش کرد و به اقلیم حیوان وارد شد از قلمرو حیوان هم سرانجام جهش می‌کند و به اقلیم خاص انسان وارد می‌شود. لاجرم کمال نبات و آنچه توسعه حیات نباتی اقتضا می‌کند آنست که در همان محدوده قلمرو دنیای نبات به عالی‌ترین

صورت ممکن خویش نایل آید و اگر بتواند به قلمرو حیات حیوانی نیز جرئت ورود بیابد، کمال حیات حیوانی هم آنست که به حکم آنچه اقتضای حیات حیوان از وی مطالبه می‌کند در آن محدوده مراتب عالی را طی کند و اگر برایش ممکن گردد به مرحله زندگی انسانی هم مجال ورود پیدا نماید.

— پس کمال انسان هم لابد در آنست که آنچه را قلمرو حیات انسانی اقتضا دارد درک کند، در آن اقلیم به مدارج عالی ارتقاء بیابد و اگر بتواند به ماوراء اقلیم انسانی هم قدم بگذارد.

— در واقع اگر هم ماوراء اقلیم انسانی دیگر چیزی وجود ندارد یا لاقلاً دردنیای ما و درین منظومه شمسی و کهکشان ما چیزی از آن مقوله قابل تصور نیست، باری انسان کمالش در آنست که مرتبه واقعی خود را که شأن انسان به کمتر از آن تحقق پیدا نمی‌کند احراز نماید و رسوبات باقی مانده از حیات حیوانی و نباتی او را به توقف و رکود در آن عوالم وادار نسازد.

— مخصوصاً که این رسوبات بازمانده از حیات حیوانی و نباتی ناچار چیزی را هم از دنیای جمادی در خود حل کرده است و توقف انسان در عالم حیوانی نه فقط بازگشت به عالم نبات است که از حیات جز تغذیه و نموی ندارد و از احساس و ادراک عمیق عاری است بلکه به نحوی هم بازگشت به عالم جمادست که ظاهراً در آنجا دیگر حیات فرصت تجلی ندارد و آدمی زاد را که درین مرحله از حیات حیوانی متوقف باشد به سنگی و جمادی که در آن خاصیتی نیست تبدیل می‌نماید.

— البته توقف در مرحله حیات حیوانی رami توان نوعی بازگشت ضمنی به عالم نبات و جماد هم در نظر آورد، اما عالم جماد هم نمی‌پندارم به کلی از نفحة حیات خالی باشد چرا که اینجا درینسوی دریا همه چیز مُدِرک و شاعر و گویاست سنگ ریزه و صخره حرف می‌زنند و حتی خاک و ماسه کنار دریا تنفس می‌کنند و خود دریا هم با آنکه آن را بحر فنا می‌خوانند در همان آرامش و سکون جمادی و در تشخیص و تمیزی که بین انسان واقعی و غیر واقعی دارد حیات و ادراک خود را نشان می‌دهد و در آنسوی دریا هم که قلمرو نبات و حیوان و انسان بر حسب مراتب ادراک از هم جدا می‌شوند معقول به نظر نمی‌رسد که آنچه در وجود انسان عالی‌ترین مرتبه کمال را دارد و در مرتبه حیوان و نبات مراتب خسیس تری را که مناسب آن عوالم است واجدست ناگهان فقط از عالم نبات شروع شود و

در مرتبهٔ مادون آن به کلی مفقود و معدوم باشد بلکه به نظر می‌آید صورت خفیف خسیسی از جوهر حیات در خاک و گل هم که به قلمرو جمادی مربوط است هست و اگر نبود نمی‌توانست حیات را که در وجود نبات هست تحمل کند و لاجرم به همان سبب که با آن هیچ تجانسی نداشت آن را عقب می‌زد و طرد می‌کرد و پذیرنده و پرورندهٔ آن نمی‌شد. در واقع اگر ریشهٔ درخت فاقد حیات باشد ساقه و شاخه‌اش هم می‌خشکد و برگ و بار نمی‌دهد. ریشهٔ نبات هم البته عالم جمادست، اگر عالم جماد به کلی فاقد روح باشد چه حیاتی را می‌تواند به نبات بدهد و از طریق نبات آن را به عالم حیوانی هم منتقل نماید؟

— اما وقتی جماد هم از روح و حیات خالی نباشد باز گشت به آن هم نباید آنطور که ادعا می‌شود رجوع به عدم و فنا تعبیر شود و درینصورت مرگ هم در معنی فنا نیست و بحر فنا هم فقط ~

— فقط یک تعبیر شاعرانه است ~

— در واقع تا آنجا که من می‌دانم مرگ در نزد حکیم عارف فقط دروازهٔ ورود به دنیای مابعدالطبیعه است و من می‌پندارم که مرگ به هر حال چیزی جز سویهٔ دیگر زندگی نیست. آنچه خودی انسان نام دارند نسج واحدی است که پشت و رویش را به ترتیب مرگ و زندگی تشکیل می‌دهد و پیدا است که این هر دو در حقیقت یک چیزند، هیچ چیز نمی‌تواند پشت و روی پارچه واحد را از هم جدا کند همانطور که زندگی در طرف دیگرش مرگ را همراه دارد، مرگ هم در طرف دیگرش زندگی است. زندگی هر نقشی به نفس بدهد مرگ نیز همان را در آنسوی صورت زندگی با خود همراه خواهد داشت. ازین قرار نه فقط صورت نفس در آنسوی دریا به همانگونه که اقتضای طرز حیات انسانی است باقی می‌ماند بلکه حتی جسم هم در یک عالم خالی از حیات و شعور تنزل نمی‌کند و به عدم صرف که از هرگونه روح و حیات محروم باشد تبدیل نمی‌شود و با این حال نمی‌دانم این ترس و وحشت که آدمی زاد از مرگ دارد، برای چیست؟

— ترس و وحشت البته هست اما در نزد بعضی ناشی از آنست که مرگ را پایان همه چیز می‌دانند و از حیات ماورای آن تصویری ندارند، در نظر بعضی دیگر هم که شاید آن را پایان هستی نمی‌دانند باز این ترس و وحشت هست اما بدون آنکه بدانند، ترس آنها از خود مرگ نیست از تصور شیون و گریهٔ بازماندگان و شبح تابوت و قبرست و آنچه تصویر دوا و طبیب و بیمارستان و پرستار و جراح و وصیت و مرده شوی و گورکن و تلقین گرو مجلس

ترجیم و انحصار وراثت و مالیات بر ارث و تمام آنچه را به این مقوله از امور وابسته می‌دارد در ذهن انسان غالباً ناخوشایند و احياناً مایه ناخرسندی می‌سازد، از آن روست که اینهمه به نحوی با همان منظره تابوت و قبر تداعی می‌شود و رنه خود مرگ برای آنکس که می‌داند حیات نه برای آنچه در وجود او «من» نام دارد و صورت نهانی نفس او هم در دنیای ماوراء بحر معرفت آنست، تمام می‌شود و نه حتی برای جسم او که اجزاء آن به عناصر اصلی خود استحاله می‌یابد در عالم جماد باز حیات جمادی را که هرچند جزیک حیات خفیف خفیس نیست از سر می‌گیرد باز تدریجاً و در طی قرن‌ها در حیات نباتی رسوب می‌کند و از اینجا جزو قلمرو حیات حیوانی و احياناً انسانی می‌شود، پایان می‌پذیرد البته آن اندازه که نزد زندگان و بازماندگان تصور می‌شود دردناک و یأس‌انگیز و به هر حال در مفهوم پایان همه چیز نیست.

— دوست دارم این حرف ترا تصدیق کنم، حمید جان، اما دلم راضی نمی‌شود و نمی‌توانم فکر جدایی و فراق ابدی را در ایجاد این احساس مؤثر نشمرم. گمان دارم عادت به حیات سرمدی و دنیای ثابتات ترا از توجه به این امر غافل کرده باشد. این درد فراق و فکر جدایی را اگر یادادت باشد خودت بارها در فقدان احمد و خلیل و در داغ پدر و مادر هم آزموده‌یی! چطور به فکرت نمی‌رسد که این درد و داغ کمتر از مجرد منظره قبر و تابوت مایه وحشت از مرگ نیست و لا اقل برای زن و فرزندت که جای خالیت را در دنیا حس می‌کنند و برای برادر و خواهرت که تحمل طول یک مهجوری و فراق خالی از امید آنها را می‌آزارد یک واقعیت دردناک است که با وحشت از مرگ و مناظر وابسته به آن ارتباط ندارد و مثل خود من در بین خانواده و بستگان کسانی هستند که از صمیم دل حاضر بوده‌اند تمام یا قسمتی از عمر خود را بدهند و نگذارند عزیزی مثل ترا از دست بدهند!

— حق با شماست، برادر! می‌بینم همین حرفها هم درین دنیای ثابتات برای شما مایه تأثر می‌شود و حتی قطره‌های اشک را که پلک‌ها و گونه‌های شما را تر کرده است معاینه می‌بینم. اما در دنیای ما تأثر و تأسف در کار نیست و در این‌که به این نکته نوجه نکرده‌ام تصدیق دارم تحت تأثیر اقتضای اقلیم ثابتات بوده‌ام. لیکن نمی‌توانم به خاطر این غفلت که در واقع غفلت هم نیست تفاوت بینش است از شما که اینطور غرق اشک و تأسف هستید و از زن و فرزند و خویش و پیوند که هنوز در فقدان من گریه و مویه می‌کنند و ار آتوسا و برادرانش که می‌دانم درین واقعه بیش از همه کس رنج برده‌اند عذر بخواهم و اظهار تأسف کنم. اما می‌دانم که این احوال برای کسانی که من دنیای آنها را پشت سر گذاشته‌ام

از لوازم قوای نفسانی است و تا خود به اینجا نگذرند و یا در همانجا به مراتب ماوراء حیات انسانی تحقق پیدا ننمایند از آن احوال جدایی ندارند.

— و گمان می‌کنی این احوال و عوالم هم به مراتب و اطوار گونه‌گون حیات ارتباط دارند و به همین جهت هم با ورود به عالم ثابتات دیگر نیازی به آن احوال وجود ندارد و آنچه در دنیای ما احساس و تعلق خاطر و اراده نام دارد جز احوالی که وابسته به این اطوار و مراتب است چیزی نیست.

— این تصویری است که من از آن احوال دارم، برادر! شاید کسانی که آنجا حق بحث درین زمینه‌ها را به خود حصر کرده‌اند و عنوان پرمطراق روانشناس و فیلسوف را یدک می‌کشند آن را نپذیرند، اما برای من که می‌پندارم حیات از عالم جماد آغاز می‌شود و در عالم انسان به کمال می‌رسد تمام این مراتب، به صورتی که در وجود آدمی زاد مجال خودنمایی پیدا می‌کند، میراث عالم حیوانی است. دنیای جماد به آن سبب که حیات در آنجا در مرتبه‌ای اخس ثابت و نامرئی است و مجرد وجود آن هم در روی به خاطر تحقق تجانس بین آن و عالم نبات است و همچنین عالم انسان که در آن همه چیز تحت سلطه وجدانست و آلام و شرورگیهانی که مرگ و بیماری از آنجمله است نیز از دیدگاه آن لازمه خیر مطلق محسوبست این احوال تحت نظارت وجدان واقع می‌شوند و شور و شدتی را که در عالم حیوانی همراه آنهاست ندارند.

— اما حمید جان، این احوال عاطفی و ارادی تحت نظارت منطق در نمی‌آید، مجرد وجدان چگونه می‌تواند آنها را انجام بزند و محدود کند. آدمی زاد به هر حال نمی‌تواند خود را از سیطره احساس و عاطفه بیرون بیاورد!

— من این نکته را انکار نمی‌کنم. اما از یک اقلیم تا اقلیم دیگر دید انسان تفاوت می‌کند. به هر حال اینکه در آدمی زاد هم مثل حیوان زندگی عادی به ظهور این احوال میدان می‌دهد از آن روست که در زندگی عادی و مادام که انسان به اقلیم حیات واقعی خویش وارد نشده است هنوز حیات حیوانی وی برای دوام و کمال خویش به این احوال احتیاج دارد و لاجرم این تجلی‌های حیات حیوانی را نمی‌تواند از خود جدا کند.

— درین صورت عاطفه و احساس ارزش انسانی قابل ملاحظه‌یی ندارد.

— به هر حال این احوال که در برخورد با آلام و مصائب آدمی زاد را بدان شدت به هیجان می‌آورد به نظر نمی‌آید چیزی جز یک نمود غریزی برای رهایی از موجبات آنها باشد.

— درینصورت عقل هم لابد جز نمودی دیگر از غریزه حب حیات نیست و در عبور از مرز حیوانی به عالم انسانی تأثیر قابل ملاحظه ندارد و چون نوعی سلاح حیاتی است به هرگونه برهان و شبهه‌یی هم متشبث می‌شود تا آدمی زاده را از فکر عبور از حیات حیوانی که تمتع و التذاذ از حیات را برای او بیشتر ممکن می‌دارد منصرف نماید و حیات واقعی را برای وی جز همین توفیقی که در ارضاء میلها و شهوتهای خویش دارد، قابل تحقق نشان ندهد و هرچه را در ماوراء آن به تصور می‌آید جز از مقوله اوهام و خیال تلقی ننماید.

— درین باره تردید ندارم. مخصوصاً که دنیای ما دنیای تردید هم نیست. به هر حال عقل معاشی که آدمی زاد بیهوده می‌کوشد تا آن را میزان هرگونه شناخت هم تلقی کند چنانکه من می‌پندارم چیزی جز صورت تکامل یافته غریزه حب حیات وی نیست و جز آنکه به انسان در آنچه مربوط به تنازع برای بقاست کمک نماید کار دیگری از وی بر نمی‌آید و شناخت آن هم در هر آنچه به همین امور تعلق دارد محدود می‌ماند و به ماوراء این اقلیم حیات حیوانی نمی‌تواند نفوذ کند.

— ازین قرار، آن عقلی هم که آدمی زاد را از ویژگی‌های دقیق و مرموز عالم اعداد و ابعاد آگاهی می‌دهد و به وی قدرت می‌بخشد تا دستگاه‌های متحرک یا محرکی را برای تسهیل زندگی عادی روزانه خویش به وجود بیاورد، با آنکه بر شناخت پیچیده‌یی تکیه دارد در حقیقت جز بازتابی از غریزه حیوانی حفظ حیات چیزی نیست و سعی و جدی هم که در شناخت بیماریها و آفتهایی که حیات را تهدید می‌کند و آنچه طب و دارو شناخت و رشته‌های وابسته بدانها از آن حاصل می‌آید نیز تابع آنست، جز به همین غریزه حیوانی تعلق ندارد و توفیق این عقل در شناخت دقایق و اسراری از طبیعت هم که به وی امکان می‌دهد تا آلات قتاله بسازد و موجبات کشتارهای رسمی و مسؤولیت‌ناپذیر را به موحش‌ترین صورتها در همه عالم ممکن و مجاز و حتی موضوع تبادل افکار علماء و مدعیان خرد سازد و بالاخره تهدیدهایی را که در طبیعت برای حیات موجودات زنده هست و از حد سیل و زمین لرزه و طوفان و بوران و خشکسالی و بیماریهای واگیر و هجوم جانوران موزی و مهلک تجاوز نمی‌کند به مقیاس هزارها و صد هزارها برابر افزون کند و حیات تمام کره ارض را عرضه تهدید معدودی «اراده‌های معطوف به قدرت» و شهوتهای لجام‌ناپذیر «انسانهای برتر» در سراسر عالم و در تمام توالی تاریخ جهان سازد نیز جز از همان گونه عقل کور «از غریزه بردمیه»‌یی که فقط ناظر به هدف غریزی حفظ حیات و تمایل به استمرار زندگی حیوانی

آکنده از خواهش‌ها و شهوت‌های خاص دنیای وحش است نشأت نمی‌گیرد و لاجرم حاصل چنین توفیقی هم جز آنکه این گونه شهوت‌ها و خواهش‌های مهارناپذیر را مانع عروج آدمی زاد به حیاتی که درخور شأن انسانی و ماورای دنیای خور و خواب و خشم و شهوت او خواهد بود سازد، چیز دیگر نخواهد بود.

— مخصوصاً که این شهوت‌های حیوانی اگر در صورتهای عادی خویش که احیاناً به حیات نباتی هم نزدیک است قابل نظارت و پذیرای محدودیت باشد در مراتب بالا تر و در شکل تراکم یافته و در هم پیچیده خویش که سلطهٔ لاشعور و شعور ناخودآگاه بر آن حاکم است به کلی لب‌جام گسل می‌شوند و تهدیدی که از آن حاصل می‌آید نه فقط وجود آدمی را از وصول به مرتبهٔ انسانی بازمی‌دارد و در اقلیم حیوانی محدود می‌کند بلکه احیاناً ممکن است عالم انسان را هم در همان قلمرو حیوانی که محدوده جولان آن در دنیای کنونی از آن تجاوز نمی‌کند نیز تهدید به فنا کند و به هر حال هرگاه صورت درهم پیچیده و تراکم یافته این شهوت‌های مربوط به «عقل از غریزه بردمیده» تحت نظارت قانونهای رفتاری «از وجدان اخلاقی برخاسته» درنیاید ممکن است خطرهای جدی و بسیار موحش برای تمام کرهٔ خاک و تمام نسل موجودات زنده پیش بیاید.

— اما کیست که این خطر را درک کند، حمیدجان!

— من می‌پندارم که این خطر خیلی جدی و خیلی نزدیک است. از همین جا هم می‌توان غرش خاموش طوفان آن را از آنسوی دریا شنید. مسأله این است که صورتهای ساده و فردی و تقلیدی این شهوت‌ها را هر قدر هم زیانمند باشد طبیعت یا جامعه به نحوی و تا حدی می‌تواند تحت نظارت در آورد چنانکه میل مفرط به شهوت‌های جسمانی را هر قدر خارج از اقتضای عادت باشد طبیعت خودش با بیماری و دلزدگی و سردی محدود می‌کند و انفجار خشم‌های مخرب را هم برخورد با مقاومت دیگران که خود آن نیز صورتی از همان غریزهٔ حفظ حیات است مهار کردنی می‌یابد. شهوت جمع مال هم که احیاناً آدمی را به ضایع کردن حق دیگران و سرقت‌بارگی و رهزنی و تجاوزگری با پیچیده‌ترین و تازه‌ترین و حی ظریف‌ترین صورتهایی که توسعه تمدن مادی یا ترس از آن، به آدمی الهام می‌کند، اگر نزد برخی افراد حاصل شود باز از طریق برخورد با زیانهای شدید مالی یا با اجراء محدودیت‌های قانونی و گر چند برای مدتی محدود باشد غیرقابل نظارت نیست. فقط صورتهای تراکم یافته و درهم پیچیدهٔ این شهوت‌هاست که وقتی با نام‌های بدیع و مهیب تعمید

یابد و به عنوان مصلحت عام در معرض جلوه نشیند مهار کردنش دشواری بیشتر دارد. ارجمه میل به قدرت، که چندان سوءظن انگیز به نظر نمی رسد وقتی تعلیم امثال ماکیاولی و داروین و نیچه آن را به یک شهوت تبدیل کند و در وجود جمع یا فردی که جاذبه حیات حیوانی بر تمام افعال و اندیشه های آنها حکم می راند از حد تجاوز کند و با معارض مواجه نشود دیگر قابل نظارت نیست؛ قانون هم که جز تفسیر همین شهوت های بی لجام نیست آن را محدود نمی کند و در چنین حالی پیدا است که خطر نابودی عالم انسانی را معروض تهدید خواهد ساخت. — اما با چنین حالی آدمی زاد گویا جز تسلیم به حیات حیوانی که به هر حال تا وصول به آستانه خطر نابودی عیش وی را خوش می دارد چاره یی معقول و دلپسند نخواهد یافت و دل از عالم حیوانی بر نخواهد کند.

— اما وقتی خود را به یک تربیت مرتاضانه تسلیم کند، و بدینگونه از سیطره حیات حیوانی برهاند می تواند خطر را اجتناب پذیر کند و شاید همان غریزه حب ذات که در وی به صورت عقل تکامل پیدا کرده است وی را به انتخاب این طریق رهنمونی کند و این تربیت وی را به مرحله یی از کمال برساند که دیده و جدانش گشوده شود و حیر و شر را با نفع و ضرر خلط نماید و فقط در چنان حالی است که وجدان سایر قوای نفسانی وی را تحت سیطره در می آورد و وی را از رکود و توقف در دنیای وحش بیرون می آورد.

— ازین قرار وجدان هم در مفهوم اخلاقی خود در واقع از قوای نفس محسوبست و اگر چنین می بود می بایست مثل آنها در توالی احوال گاه به گاه بر تمام عرصه نفس و آثار و افعال ناشی از آن غلبه یابد و همچنانکه اطوار و اعمال انسانی گاه مقهور عاطفه، و گاه محکوم عقل یا اراده می شود در بعضی موارد هم باید محکوم وجدان باشد، اما این حال هر چند به کلی «غیر واقع» نیست غالباً چنان محدود و نادرست است که در دنیای حیات وجدان اخلاقی یک انگیزه روانی قابل اعتنا به نظر نمی آید و اگر بیاید و سوسه نسبی بودن خیر و شر قدرتش را غالباً معروض تزلزل می سازد و بر افعال و اعمال آدمی زاد سیطره یی چندان مستمر و مداوم پیدا نمی کند.

— در واقع وجدان یک قوه نفسانی هست، اما فقط به عالم انسانی اختصاص دارد و مادام که آدمی زاد خوش ندارد به این اقلیم ناشناخته قدم بگذارد و عبور از مرزی را که در آنجا اقلیم انسانی از قلمرو حیوانی جدا می شود با وحشت و احساس غربت زدگی تلقی می کند جز به ندرت از وجود این نیروی تعدیل کننده و تعالی بخش آگاهی نمی یابد اما اینکه

در بین افراد آدمی زاده هنوز آثار وجود انسان واقعی گه گاه ظاهر می گردد نشان می دهد که به هر حال اشخاصی هستند که غیر از قوای حیوانی نیروی تمیز بین خیر و شر را هم به مثابه یک قوه نفسانی در وجود خویش دارند و تحت تأثیر آن از آنچه غیر انسانی است می توانند خود را برکنار دارند.

— و مسأله این است که این نیروی نفسانی را چگونه می توان بر اعمال و افعال

انسانی حاکم کرد و وی را در صورت امکان از توقف دایم در قلمرو حیوانی رهایی داد؟ — به وسیله تربیت. چون راه دیگری نیست که آدمی زاد را با عالم وجدان مربوط کند. بدون شک وقتی تربیت در وجود آدمی قوای حیوانی را تحت نظارت وجدان به تعادل آورد وی را با نظام طبیعت هماهنگ می کند و سبب می شود تا همانگونه که حیوان و نبات و جماد در قلمرو خویش ضمن هماهنگی با نظام طبیعت به کمال ممکن خویش راه می یابند، انسان هم در اقلیم خاص خود که ورای آن دیگر هیچ قلمروی از نوع مکونات زمینی وجود ندارد به آنچه کمال حال خود اوست دسترس پیدا کند و بدینگونه خود را برای عنوان انسان که مرتبه وی فایق بر تمام مراتب وجودست شایسته نشان دهد.

— پس این نکته که تربیت، با آنکه هدف آن به وجود آوردن انسان کامل است تاکنون به این هدف دست نیافته است، و هنوز دنیا جز به ندرت به انسان واقعی، حتی نه انسان کامل، بر نمی خورد باید ناشی از نقص اصول آن یا قصورش در طرز برخورد با جنبه عملی تربیت باشد!

— من درین باره هیچ شک ندارم. در واقع علم تربیت پرورش منظم قوای نفسانی و ایجاد تعادل بین آنها را هدف خویش می داند اما در ضمن عمل وجدان را در جزو قوای نفسانی به حساب نمی آورد و این قوه را که در وجود انسان به صورت کمون موجودست پرورش نمی دهد. ناچار وجدان در آدمی زاده ای که مستغرق حیات حیوانی هم هست عاطل می ماند و از کار می افتد. ازین روتا وقتی علم تربیت در پرورش قوای نفسانی و تعدیل و تعادل آنها به پرورش وجدان نیز به اندازه سایر قوا توجه نکند.

— احتمال آنکه دروازه دنیای انسانی بر روی آدمی گشوده آید بسیار بعیدست.

— اما وقتی تربیت ناظر به آن باشد که قبل از هر چیز از آدمی زاد انسان بسازد باید هم پرورش و توسعه وجدان را در وجود وی بر هر امر دیگر اولتر بشمرد و هم سایر قوای نفس را که غلبه آنها آدمی زاد را به دنیای وحش دعوت می کند برای آنکه با وجدان تعادل یابند

سرکوبی کند: حاصل این امر هم جز بروز «عقده» هایی که در عصر شما و از مدتها قبل کسانی که خود را روانشناس، یا عالم تربیت می خوانند مردم را همه جا از گرفتاری به آن تحذیر می کردند چیزی نخواهد بود و کیست که آنجا مجرد پیشنهاد اینگونه تربیت را خود نوعی توهم ناشی از عدم تعادل قوای نفسانی نخواند و تسلیم بدان را موجب بروز بیماری روانی تلقی نکند؟

— البته تلقی ازین گونه مسایل در نزد اشخاص بر حسب تمایلات فطری یا کسبی آنها تفاوت می کند و درین مسأله تا حد زیادی تابع میزان انس و پیوندیست که هر کس به قلمرو حیات نفسانی و ویژه خویش دارد لیکن اگر هدف تربیت آن است که انسان را مناسب با نظام طبیعت بسازد و بین قوای نفسانی او با نیروی وجدان تعادل و توازن به وجود آورد ناچار باید وی را از مرز دنیای حیوانی که در حدّ اعلاّی کمال ممکن آدمی قوای سه گانه عاطفه و عقل و اراده به نحو متعادل در آن حاکم است عبور دهد و به اقلیم تازه‌یی که تمام این قوای با جلوه‌ها و صورتهای گونه گونشان در آنجا مقهور نیروی وجدان می گردد و در آنجا به حقیقت قوّه محرکه واقعی حیات چیزی جز همین وجدان اخلاقی نیست وارد کند. می دانم این هم کار آسانی نیست و طبیعت حیوانی پنهان در زیر قشر شعور آدمی زاد به سبب انسی که با تمایلات وحشی و مخرب و تجاوزجویانه عالم حیوانی دارد در مقابل این تجربه وحشت و کراهت نشان می دهد و اگر تربیت آن را مقهور کند در خود فرومی پیچد و به آنچه «عقده» می خوانند تبدیل می شود و بسا که در احوال جسمانی و نفسانی اختلالهایی را هم سبب شود و در بعضی کسان هم به آنچه «روان پریشی» می گویند منجر گردد. اما اگر برای رهایی از بیماریهای احتمالی ناشی ازین عقده‌ها، آدمی زاد را به انهماک هرچه بیشتر در حیات حیوانی و در پیروی از هوس‌ها و شهوتهای بی لجام تشویق کنند چه اعتمادی هست که برخورد تمایلات حیوانی افراد جامعه را باز به هرج و مرج و پریشانی و تجاوزگری‌های مخاطره آمیزتر از روان پریشی مواجه نسازد؟

— به علاوه این هم که به خاطر اجتناب از بروز عقده‌های روانی آدمی زاد را در پستی‌های عالم وحش و در چنگال انحرافهایی که میل به تجاوز و کشتار و تخریب و تعذیب حاصل آنست رها کنند در حکم آنست که به خاطر ترس از سردردی که علاج آن دشواره نظر می رسد به بریدن سر راضی شوند. گمان من هم آنست که اصلاً به رغم آنچه در دنیای عصر شما در افواه عام افتاده است بدون وجود آنچه «عقده» می خوانند نمی توان انسان شد و به اقلیم اخلاق که ماورای دنیای وحش است راه یافت. اگر هم درین عالم

موجود انسانی هست که در سراپای وجودش هیچ عقده‌یی نیست پیداست که چنین کس در ارضاء تمایلات و شهوات خویش نباید به هیچ حدی مقید مانده باشد و لاجرم بی هیچ تردید هرگز از قلمرو حیات بهیمی هم بیرون نیامده باشد و حتی در همان اقلیم حیوانی هم در قوای نفسانی وی تعادل نیست و در حیرتم که چنین موجودی را با وجود صورت انسانی که دارد که می‌تواند به نام انسان بخواند؟

— چنین موجودی در واقع انسان هم نیست و هویت واقعی امثال وی را در صورت مثالی نفس آنها در همین اطراف مشاهده می‌توان کرد.

— به هر حال تربیت واقعی چون می‌خواهد آدمی زاد را به عالمی که در آن وجدان اخلاقی حکومت فایق دارد رهنمون شود ناچار در هرچه به الهام و الزام وجدان از وی مطالبه می‌کند با مقاومت نفس حیوانی برخورد می‌کند و هرگاه این برخورد به غلبه وجدان منجر گردد لاجرم در نفس حیوانی آدمی عقده‌ها پدید می‌آید که پدید آمدنش اجتناب‌پذیر نیست. اما وجود این عقده‌ها نباید مایه نگرانی مربی انسانی گردد چون با تلقی و قبول حاصل این عقده‌هاست که حیوان درونی آدمی زاد رام و آرام می‌گردد و خوی تجاوزگری و لجام‌گسلی خود را از دست می‌دهد و عبور از دنیای وحش را برای خود ممکن می‌یابد.

— بله، نکتهٔ اخیر مخصوصاً در تحقق اعتلاء وجود آدمی به مرتبهٔ والای انسانی اهمیت بسیار دارد. تا میل تجاوزگری که از میراث قرن‌ها به همراه غریزه حب حیات در وجود آدمی کمین دارد مهار نشود هرگز در آنچه فضای حیاتی خود می‌خواند جایی برای موجود دیگر بازمی‌کند، تا بر شهوت بی‌حد و مرز خود که هرگونه تمتع را جز برای خویش نمی‌خواهد لجام‌نزند، به موجود دیگر که او هم کمتر از وی به ارضاء آن نیاز ندارد مجال تمتع نمی‌دهد و البته علاقه به تملک و میل به قدرت هم تا در وجود فرد سرکوفته نشود ممکن نیست در هیچ یک از این مشتهیات برای فرد دیگر بهره‌یی در حد نیاز او قایل گردد و به هر حال آنچه وی را وامی‌دارد تا وجود غیر را ببیند و برای حیات او، برای خواست و نیاز او، و برای قدرت و ارادهٔ او نیز مجالی باز بگذارد و در حقیقت به خاطر آنکه برای دیگری هم جایی باز نماید قدری خود را جمع کند وجدان اخلاقی است که حاکم واقعی تمام عرصهٔ احوال نفسانی در وجود انسان همانست. حکم او هم مطلق است خیر را خیر می‌خواند، شر را شرو هیچ یک ازین‌ها هم در نزد او امر نسبی نیست.

— مسأله همین جاست برادر. وجدان یک نیروی واقعی حیات انسان است. امری

اعتباری و پنداری نیست.

— با اینهمه ممکن است به ذهن کنجکاوی بیاید که اگر وجدان هم یک نیروی نفسانی است پس باید مثل آنها در معرض تغییر و تبدل و شدت و ضعف گردد و اگر چنین باشد دیگر حکم او مطلق نیست و باز خیر و شر نسبی خواهد بود.

— نه، برادر. وجدان نیروی نفسانی هست اما فقط به انسان تعلق دارد و مرتبه انسان در مراتب وجود اقتضایش آنست که در کمال خود به عالم سرمدی و دنیای عاری از دگرگونی ملحق شود. پس وقتی وجدان در وجود وی تربیت و توسعه بیابد و به کمال ممکن خویش رسد دیگر عرضه تبدل نیست، همانست که از آن به نفس مطمئنه تعبیر کرده اند و عبور زمان در آن تحول و تغییر پدید نمی آورد.

— پس باید پذیرفت که کمال انسان واقعی جز با تربیت وجدان و تسلیم به حکم وی در تمام احوال و افعال خویش حاصل شدنی نیست.

— بله، و من معتقدم آنچه وجود انسانی را به دنیایی که شأن انسانی او اقتضا دارد مجال عبور و عروج می دهد جز اخلاق و تربیت نیست و به هر تقدیر از بیم بروز عقده از تسلیم به ندای وجدان نباید وحشت داشت، باید آن را استقبال کرد، باید به آن با خرسندی تسلیم شد و بالاخره باید برای رهایی از آفت عقده هایی که ممکن است مایه اختلال احوال فرد یا جامعه یی گردد راه های دیگر و رای آنچه روانشناسان توصیه می کنند جستجو کرد و از برکت عقده هایی که از سرکوبی نفس حیوانی حاصل می آید به قلمرو دنیای انسانی نفوذ کرد و نفس را از اینکه در عبور ازین دریا که پیش روی ماست به صورت حیوانی پست متحجر گردد رهایی داد. مخصوصاً که هیچ معلوم نیست به همان اندازه که سرکوفتگی تمنیات در نزد برخی بیماران موجب عقده روانی می گردد سرپیچی از ندای ضعیف وجدان در نزد بعضی دیگر از اسباب ایجاد آن نباشد. به هر حال در راه نیل به کمال نفس از بروز عقده ها نباید ترسید باید آنها را وسیله تعالی نفس هم ساخت.

— کیست که جرئت این را داشته باشد؟

— این کار نه ریاضت سختی را که جوکیان توصیه می کنند لازم دارد نه نیل به آنچه آن را تصرف در اشیاء می خوانند و فقط عام خلق بدان مفتون می گردند، به حصول آن کمک می کند. آنچه آدمی برای نیل به این مقصد لازم دارد جزین نیست که گوش دل را به آوای وحشی که از درون جاننش برمی آید ببندد و به جاذبه دنیای جنگل که نفس را به درون خویش می خواند تسلیم نشود و حتی این اندیشه که در قلمرو دنیای جنگل ممکن است در

نزد نفوس حیوانی مورد تحسین و تقدیس گردد یا در کشمکش های ناشی از درنده خوئی آنها مرتبه سروری و مهتری بیابد او را به وسوسه نیندازد، همین که حیات خود را وقف سازندگی کند و از هر چه موجب می شود تا شرّ عالم را از آنچه هست و اقتضای نظام کل است بیشتر کند اجتناب نماید، کافی است. چرا که نفس سازندگی خیرست و خیر و شر هم امریست که وجدان آنها را حدامی کند و نسبی نیست مثل حکم وجدان مطلق است.

— اما حمید جان حالا که باز صحبت از ضرورت سازندگی به عنوان لازمه کمال انسانی پیش آمد می ترسم ذهن کنجکاو که عادت به چون و چرا دارد با این سؤال مواجه شود که در سازندگی غالباً زشت و زیبا هم مثل خیر و شر منظور واقع می شود و اگر خیر و شر امر نسبی نیست لابد زشت و زیبا هم باید غیرنسبی باشد در صورتی که زشت و زیبا به طور محسوسی امور نسبی به نظر می آیند چنانکه تیرگی و روشنی و صدا و سکوت هم اموری هستند که به اقتضای احوال ذهنی اشخاص تفاوت می کنند، در مورد زشتی و زیبایی هم به طور محسوسی آنچه را یکی زیبا می داند دیگری ممکن است آن را بدان صفت نیابد و چه بسیار شواهد هست که آنچه نزد نسل یا جامعه یی زیبا و خیرست نزد نسل یا جامعه یی دیگر نه زیباست و نه خیر؟

— البته زشتی و زیبایی ممکن هست در دنیایی که تنازع و دگرگونی بر همه شؤنوش حاکم است نسبی باشد اما نسبی بودن آنها نسبی بودن خیر و شر را الزام نمی کند چون زشت و زیبا مثل ضرر و نفع قبل از هر چیز به کشش های حیات حیوانی مربوط است اما خیر و شر در مفهوم واقعی خود که اخلاقی است با گرایش ها و خواست های دنیای حیوانی بیگانه است ملاک آن هم وجدان است که حکم آن هرگز بر مبنای نفع و ضرر نیست پس با زشتی و زیبایی در عرصه یی که آنها بانفع و ضرر پیوند دارند فاصله بسیار دارد. اما آن سازندگی که در شأن انسان است شرکت در هماهنگی با نظام کل و اجتناب از ویرانگری در اجزاء آنست. در چنین تجربه یی هم حدیث نفع و ضرر مطرح نیست پس آن زشتی و زیبایی هم که به اینگونه سازندگی مربوط می شود نسبی نخواهد بود جنبه مطلق دارد و در حکم وجدان اخلاقی است ازین روزیائی آن به خیر و زشتی آن به شر ملحق می شود.

— پس اقتضای سازندگی که لازمه کمال مرتبه انسانی است آنست که در آنچه به نظام کل مربوط است قصد تخریب به هیچ عنوان در خاطر انسان نیاید چرا که هر چه ویرانگری است شرست و شر هم امر نسبی نیست مطلق است و به هر صورت و در هر هیئت

که باشد باید آن را به عنوان شر تلقی کرد.

— همین طورست، و به هر حال نشان آنکه شر امر نسبی نیست آنست که هر جا رد پایش پیدا شود با نوعی ویرانی که تجاوز به نظام کل محسوبست مجال ظهور می یابد و این البته با سازندگی که خیر واقعی است و بامرتبه خلافت الهی انسان که حفظ نظام کل را بر وی الزام می کند نیز سازگاری ندارد. از همین روست که شر اخلاقی را گناه شمرده اند که هیچ چیز برای انسان واقعی از آن بدتر نیست.

— یاد گفته آن شاعر آلمانی افتادم که با طنزی ظریف می گوید: حیات برترین خیر نیست اما گناه بزرگترین شرست!

— گمان می کنم این را وقتی از گفته شیلر برایم خوانده باشید. اما به رغم آنچه او دعوی دارد حیات اگر در قلمرو انسانی باشد برترین خیرست. چرا که در عالم انسانی حیات سازندگی است و از ویرانگری که تمام جلوه های شربه نحوی بدان منجر می شود اجتناب دارد. سازندگی در آنچه شأن انسان واقعی است خود لازمه آن مرتبه والایی است که انسان را بر تمام کاینات تفوق می دهد: خلافت الهی. در حقیقت این عنوان رفیع از انسان طلب می کند تا در حفظ نظام کل که تصرف در آن در شأن وی نیست از هدم و تخریب آنچه عرفا بنیان الرب می خوانند، به دقت اجتناب کند و این اجتناب او را از آرایش به گناه واقعی که بزرگترین شر محسوبست و تا حدی تصرف در نظام کل و نوعی گرایش به شرک است در امان می دارد و از طریق سازندگی در هماد، مفهوم که شأن انسانی و لازمه عنوان خلافت اوست با نظام عالم هماهنگی می یابد و در رضایت وجدانی که ازین هماهنگی حاصل می آید آنچه را بهشت گمشده اوست و او خود غالباً از آن تعبیر به سعادت می کند، به دست می آورد.

— پس چرا الزام مرگ که نوعی ویرانگریست در شأن خلیفه نیست، اما در شأن آنکه خلیفه در جای اوست هست و خود وی آنچه بنیان الرب نام دارد منهدم می کند و این امر که خود او آن را لازمه نظام کل مقرر می دارد فقط برای خلیفه او نارواست؟

— آخر بنیان الرب را وقتی خلیفه وی منهدم کند به رغم مرتبه سازندگی که دارد نمی تواند از آن چیزی برتر و کامل تر بسازد اما آنکه وی خلیفه اوست بنیانی را که خود می سازد در جزو نظام کل جایش می دهد و وقتی هم ویرانش می کند به همین نظام کل ناظرست و در واقع با این ویرانگری از آنچه ویران می کند چیزی را که با نظام کل هماهنگی

بیشتر دارد و این هماهنگی را جز صنع او هیچ کس درک نمی‌کند به وجود می‌آورد. به علاوه مرگ وقتی از مقوله هدم و تخریب بنیان الرب نباشد و از مجرد تبدل احوال دنیای جسمانی حاصل آید شر هم نیست. چنانکه دنیا با مرگ افراد تمام نمی‌شود، فقط این افراد در نظام کل و به ضرورت استمرار این هماهنگی غیرقابل درک که در آن هست جا به جا می‌شوند و در اصل نظام عالم هیچ خلل پدید نمی‌آید. حیات به شط فزاینده و سرریز و پویایی می‌ماند که از اعماق دنیای جماد قطره قطره می‌جوشد، در عرصه گسترده دنیای نبات و حیوان می‌گذرد و در ضمن این گذر فزونی و سرشاری بیشتر می‌گیرد و چون به اقلیم حیات انسانی رسد هم عمق و صفایی بیشتر پیدا می‌کند و هم باروری و حاصلخیزی تمام عالم را موجب می‌شود. با چنین حالی البته، از اینکه دایم قطره‌هایی از آن، در بین راه اینجا و آنجا، به کام خاک تشنه اطراف وادی فرورود یا جویها و جدولهایی که چیزی جز نسلهای انسانی نیست از آن جدا گردد و در ریگ‌های بیابان هدر شود از سرشاری و لبریزی پیوسته افزاینده آن نمی‌کاهد و به حقیقت مرگ من و شما به جریان مستمر انقطاع ناپذیر آن لطمه‌یی نمی‌زند. به علاوه آن قطره‌هایی که از این شط جوشان پویا طعمه خاک بین راه می‌شود و آن جوی و جدولی هم که از آن جدا می‌گردد و در کام ریگها فرومی‌رود باز به حکم نظام طبیعت جذب هوا می‌شود و به ابر و باران تبدیل می‌گردد و باز قطره قطره از اعماق دنیای جماد به شط پوینده و فزاینده حیات می‌پیوندد و دیگر بار حیات را از عالم نبات به دنیای حیوان می‌رساند و باز در وجود انسان سر می‌زند و سیر بی پایان خود را بی آنکه چیزی از دست داده باشد همچنان همواره دنبال می‌کند.

— و با این حال تا وقتی موجود انسانی به اقلیم مألوف حیوانی خویش انس می‌ورزد و در فضای آن اقلیم باقی می‌ماند، همچنان میل تنازع برای بقا را که قانون دنیای وحش است در دنیای مشتبهات بر سرنوشت خود حاکم می‌یابد: در آنجا رقابت در عشق، معارضه در پیشرفت، و تصادم در منافع برایش امری طبیعی و ضروری می‌گردد. شهوتهای مردم اوبار قدرتهای لجام گسل و خصومت‌های پایان گریز عرصه حیات وی را بازیچه عاطفه و عقل و اراده‌یی می‌کند که همه آنها جلوه‌های گوناگون نفس بهیمی است. نسلهای انسانی هم که به طور توالی به عرصه می‌آیند و همواره یک نسل تازه جای یک نسل کهنه را پر می‌کند در مجموعه نظام کل در واقع توالی عمر یک انسان واحد را نشان می‌دهد که دایم خاطره محنت‌ها و تجربه ادراکات گذشته را به مثابه یک میراث الزامی، به دوش می‌کشد و زندگی

را از وقتی آدم اول به دنیا قدم نهاده است یا قرن‌ها قبل از آن تا وقتی دنیا به پایان آید مثل یک محکوم به عمر ابد ادامه می‌دهد و البته میراث حیات گذشته هم که قسمت عمده آن در دنیای وحش به سر آمده است این انسان ابدی را هم در توالی حالهای خویش به همان عالم وحش پای بند می‌دارد و هر چند اجداد نسل‌ها به بحر فنا می‌افتند اولاد آنها در کناره دریا راه آنها را دنبال می‌کنند و به آسانی میل ندارند آنچه را شیوه آباء آنها بوده است ترک نمایند. بدین ترتیب نسل تازه برای تمام خطاهای نسل کهنه کفاره می‌پردازد و بار کفاره خطاهای خود را برای نسل بعد می‌گذارد و حاصل عمری که تمام آن را در قلمرو تنازع برای بقا سرمایه می‌کند برای وی جز احساس پشیمانی چه خواهد بود؟

— فقط آنها که از مرز دشوار گذر اقلیم حیات حیوانی مجال عبور پیدا می‌کنند و به قلمرو وجدان که دنیای طهارت اخلاق است راه می‌یابند از عمری که در اینجا به سر برده‌اند احساس ندامت نخواهند داشت!

— البته عده این کسان معدود است و قدرت آنها در عمل هم هرگز آن اندازه نیست که یک باره بهشت گمشده را به دنیای آدمی زاد بازگردانند. سازندگیشان هم در طول مرور قرن‌ها و طی توالی نسل‌ها آهسته آهسته در دنیا دگرگونی به وجود می‌آورد. دگرگونی‌های دیگر که به سرعت برق و باد به وجود می‌آید و منشأ آن جز خشم و رشک و شهوت ناشی از حیات حیوانی نیست همچنان به همان سرعت برق و باد از بین می‌رود و یا به ضد خود تبدیل می‌شود و در هم فرومی‌پسجد. لیکن سرانجام ناچار روزی می‌رسد که توقف در دنیای حیوان یا بازگشت دایم به آن مایه وحشت و ملال خواهد شد چرا که ضرورت هماهنگی با نظام کل بالاخره حیات وی را ناچار تحت سیطره وجدان که عالی‌ترین قوای نفس در موجود زنده است در خواهد آورد و او را از یوغ سلطه شهوتهای حیات حیوانی رهایی خواهد داد. مسأله این است که آیا چنان روزی خود به خود و به زودی در نقطه‌یی معین از توالی ادوار زمان پیش خواهد آمد یا برای نیل به آن آمادگی هم لازم است؟

— آمادگی که لزومش محل تردید نیست. چیزی که برای دگرگونی آمادگی ندارد نمی‌تواند آن را بپذیرد. اما این آمادگی به موقع خود خواهد رسید چرا که در دنیای وحش، این تصادم دایم بین منافع، این تنازع مستمر بین افراد و جماعات، و این کشمکش رفع-نشدنی بین طبقات که دایم جای خود را عوض می‌کنند، ناچار آدمی زاد را که استعداد اعتلاء به حیاتی برتر هم در وجودش هست به بن بست می‌کشاند، خسته می‌کند و به جستجوی

راه تازه وامی دارد و چون به قول قدما هر جاده‌یی سرانجام به رم می‌رسد وی نیز جستجویش به دریافت ضرورت این آمادگی منجر می‌گردد و در طی این جستجوهای خویش سرانجام درمی‌یابد که باید خود را بسازد، خود را آمادگی برای وصول به مقصد بخشد و چنانکه فلوپین در جایی خاطر نشان می‌کند با خود مثل مجسمه سازی رفتار کند که می‌خواهد کار پایان یافته خود را پرداخت کند، گوشه یک اندام را خمیده می‌نماید کنار اندام دیگر را برجسته می‌سازد. نقطه‌یی را از آنچه هست پهن تر می‌کند و نقطه‌یی را از آنچه هست تیزتر می‌دارد و آدمی زاد نیز مثل این مجسمه ساز تحت تأثیر کشش اعتلاء جویی که در ذات او هست از وجود خود آنچه را پذیرای تصرف اوست موزون می‌کند، تربیت خود را امری جدی تلقی می‌کند و برای به ثمر رساندن آن هزار جهد می‌کند. آنگاه وقتی نفس او تحت تأثیر تربیت و خودسازی توازن و تعادلی را که لازمه حیات انسانی است حاصل کرد و با نظام طبیعت که ضمن مراتب تحول، از جماد جمادی می‌خواهد، از حیوان حیوانی و از انسان انسانی طلب می‌کند هماهنگ می‌شود و البته دین و اخلاق انسانی هم این آمادگی را در چنان روزی تسریع می‌کند و بالاخره با حصول این آمادگی یک جهش سریع یا یک تحول اجتناب ناپذیر آدمی زاده را به قلمرو وجدان وارد می‌کند و انسان خواه ناخواه در دنیای انسانی تولد پیدا می‌کند. در دنیای جدید خویش وظیفه خود را که سازندگی است ادراک می‌کند و تحت فرمان و سیطره وجدان از آنچه ویرانگریست خود را کنار می‌کشد و آنچه را سازندگی انسانی است، آنگونه که اقتضای یک امانت ربانی و لازمه مرتبه خلافت الهی است، در تمام عالم ادامه می‌دهد و این سازندگی هم وقتی جنبه انسانی دارد که بروفق حکم وجدان انجام شود و در آن جز رضایت وجدان به هیچ پاداش دیگر ناطر نباشد.

— در عین حال این وظیفه سازندگی ناچار وی را متوجه می‌دارد که هرگز نباید از خود بپرسد که از دنیا چه چیزها باید بگیرد و عاید خویش کند، باید فقط به این نکته بیندیشد که او چه چیزی به دنیا می‌تواند بدهد. چرا که عنوان خلافت اقتضایش آنست که او به هر حال همواره به دنیایی که او بر همه کائناتش تفوق و حکومت دارد چیزی بیفزاید و مثل آن وجود فیاض که وی خلیفه اوست فیضی که در حد وی هست و از طریق وی باید عاید دنیا و آدمی زادگان شود به هیچ بهانه‌یی انقطاع نپذیرد و با تبدیل نام به ضد آن تبدیل نشود. آن کس که می‌خواهد از دنیا هر چه را در آن هست برای خود بستاند لایق عنوان خلیفه الهی نیست. ازین رو سازندگی نمی‌کند سهل است کارش به ویرانگری که در شأن و مرتبه او

نیست می‌کشد.

— و این از آن‌روست که قلمرو حیات او در واقع قلمرو حیات حیوانی است. قلمرو حیات موجودی که می‌خواهد تمایلات تعدیگر و مخرب خود را هرگونه هست ارضاء کند هرچه را در دنیا هست از لذت و ثروت و قدرت از آن خود سازد و وقتی هم بی آنکه هیچ چیز را از آنچه به قهر و غدر و مکر و جهد به دست آورد همراه ببرد، بی هیچ میل و اشتیاقی به درون بحر فنا می‌جهد از آنسوی ساحل طوری بیرون می‌آید که حتی صورت انسانی را هم با تمام علایق دیگر از دست داده است و جز صورت آن حیوانی که احوال و افعالش تصویری از جنبه‌های پست حیات اوست درینجا چیزی ندارد.

— این را تصدیق می‌کنم. اما گمان نمی‌کنم ازین قول بتوان نتیجه گرفت که انگار هرچه هست همین نفس و صورت مثالی و غیرجسمانی اوست. چون در آن صورت جسم و بدن که افعال و اعمال انسان و آنچه صورت مثالی او را می‌سازد جز به وسیله آن تحقق نمی‌یابد در سراسر حیاتی که از جماد تا انسان سیر صعودی دارد هیچ نقشی ندارد و اگر دارد به کلی بی‌اهمیت است.

— خیر، برعکس. نقش تن و بدن در قلمرو حیات به هیچ وجه بی‌اهمیت نیست، اما فقط وقتی با نفس که قوه محرکه آنست ارتباط دارد، این اهمیت قابل ملاحظه است. وقتی این ارتباط قطع شود بدن مجموعه‌یی از گوشت و پوست و پی و استخوان از هم گسسته است که هرچند اجزاء آن از مرتبه اخس حیات هم به کلی محروم نیست باز مثل صوربه‌ای دیگر جسم در مجموع نظام خلل‌ناپذیر طبیعت دایم اما آهسته، بی وقفه اما بدون اراده، راه کمال را همچنان از دنیای جماد به مراتب بالا تر طی می‌کند و هرگز بی‌حرکت و عاطل نمی‌ماند. بارها می‌پوسد و خرد می‌شود، بارها تجزیه می‌گردد و تبدیل صورت پیدا می‌کند. هر عنصری ازین مجموعه به عنصر مشابه خویش اتصال می‌یابد، آب آن به سرچشمه آنها می‌پیوندد، خاکش به توده خاک‌های می‌گراید و هرچه از وجود وی به صورتهای دیگر باقی می‌ماند به سایر اجزاء کاینات می‌آویزد و در خط سیری که به اجزاء عالم نظام می‌دهد باز خاک آن همراه سایر ذرات خاک، حیات نامحسوس خود را به نبات منتقل می‌کند و وقتی به شیره نباتی تبدیل یافت در وجود نبات هر طوری هست به نفس حیوانی می‌پیوندد و بی آنکه هیچ لازم آید از چنبره سمساره بگذرد، از طریق نبات و حیوان جذب وجود انسان می‌شود و باز پذیرای روح و حیات متعالی و فایق از دست داده خویش می‌گردد.

— اما تا وقتی به این مرحله برسد در طی قرن‌ها با تمام عناصر و اجزاء ظاهراً عاری از روح و حیات عالم در می‌آمیزد و در سیر و پیویه بی‌وقفه طبیعت با مجموع نظام آن همواره هماهنگ می‌ماند. ذره غباری می‌شود و در گردباد بی‌آرام درمی‌پیچد و به قله البرز یا چاله کویر جای می‌گیرد، قطره بخاری می‌شود و همراه آنچه به ابر می‌پیوندد کرانه خزر را سبز و سیراب می‌نماید، دانه بارانی می‌گردد و با رگبار تابستانی در صحراهای اطراف کویر برای بزهای وحشی چراگاه می‌سازد. در وجود گل‌های وحشی دامنه‌ها می‌شکند و در نزد زنبور عسل به شهد معطر تبدیل می‌یابد، در صورت گیاه‌های تازه فوت گاونر می‌گردد و در مشیمه ماده گاو موج حیات را که در قبول نطفه حیوانی براو می‌گذرد با لذت باز می‌شناسد، شیر صاف می‌گردد و در رشد کودک انسانی دوباره با روح و حیاتی که از وی جدا شد اتصال پیدا می‌کند و با آنکه در مسیر این دگرگونی‌ها از صورت ترکیبی نخست وی نشانی باقی نمی‌ماند در ترکیب هر صورت تازه که در طی مراتب این تحول می‌پذیرد برای خود جایی باز می‌کند و به هر شکلی که هست باقی می‌ماند.

— و این دوام و بقا نشان می‌دهد که مرگ پایان راه حیات نیست، فقط آن را در مسیرهای تازه می‌اندازد. سیر درین مسیرهای تازه هم لازمه نظام طبیعت است که مولود مشیتی فایق بر آنست و اگر در وجودی به کمال حیات که مرگ از نشئه انسانی است منتهی شود بران جای درد و دریغ هم نیست. به علاوه کدام موجود زنده‌یی هست که دایم در مسیر چرخ زمان که همه چیز را می‌فرساید و از همه چیز عبور می‌کند این خط سیر را طی نمی‌کند. که می‌گوید که مرگ به حیات من پایان داد و که می‌تواند برادر و خواهر من و خویش و پیوند مرا که به گمان خویش مرا از دست رفته می‌پندارند مطمئن کند که آنها نیز، دیر یا زود و شاید همین روزها مثل من دنباله سیر حیات را درین مراتب متوالی در پیش نخواهند گرفت و با ورود درین خط سیر حیات بی‌وقفه عالم، عده‌یی دیگر را در توهم فقدان خویش دچار تأثر نخواهند ساخت؟

— این تسلیت دلپذیری بود، حمید جانم. هیچ کس هم مثل توبه من و به تمام کسانی که در فقدان تو هنوز اشک چشمتان خشک نشده است چنین تسلیتی نداده است. چون من نیز، دیر یا زود، به کاروان رهروانی که تو اکنون در آن شمار هستی ملحق می‌شوم و مثل تو درین خط سیر هورت‌های تازه‌یی را که نظام عالم به جوهر حیات می‌دهد تجربه خواهم کرد. در مقابل این تسلیت هم که قلبم را هنوز آرامش کامل نمی‌دهد لا اقل لب را خاموش می‌سازم

و گفت و شنودم را فعلاً تمام می‌کنم مخصوصاً که انگار غروب هم دارد نزدیک می‌شود و بیم آن دارم که با این گفت و شنود طولانی ترا زیاده خسته کرده باشم.

— ازین بابت نگران نباشید برادر! در دنیای ما زمان و تبدلی در کار نیست ازین رو نه خستگی هست نه طلوع و غروب، چنانکه البته سال و ماه هم نیست، آن امری که شما آن را نزدیک شدن غروب می‌خوانید نشانه‌های دنیای برون است — دنیای خودی که شما را از بازگشت به درون دعوت به عودت می‌کند. می‌نماید که درین بازگشت به آفاق درون بیش از حدی که در دنیای خودی مجاز محسوبست درنگ کرده‌اید. درینصورت ناچار باید: ~
— باید بار دیگر به جدایی تن درداد. اما کی و کجا دیدار دیگری برای ما ممکن خواهد بود؟

— تا آنجا که به من مربوط است دیگر کی و کجا وجود ندارد. این هر دو به دنیای تبدل و زمان مربوط می‌شود و در عرصه عالم ثابتات نمی‌گنجد. اما شما تا وقتی به این دنیا راه نیافته‌اید، در تجربه بازگشت به درون همیشه می‌توانید مرا پیدا کنید. همه چیز را درین تجربه می‌توانید یافت چرا که همه چیز درین بازگشت انعکاس دنیای درون شماست. آنچه از من شنیدید بازتاب وجدان شما بود. من چیزی نگفتم، برادر!

— چطور ممکن است، تو سر بسیاری چیزها را بر من کشف کردی. همین صورتهای نفسی که اینجاست نه آیا به وسیله تو برایم تفسیر و توجیه شد؟

— اما تمام اینها هم تصویرهایی رمزی از اندیشه‌های شما بود. در دنیای ما که دگرگونی و زمان نیست تبدل صورت حتی در یک شکل مثالی هم نیست. چطور انتظار دارید در عالمی که ورای عرصه حدوث و زمانست صورتی به صورتی تبدیل شود و اندیشه‌یی در بیانی مجال ظهور بیابد. اینجا نقطه پایان دنیای تبدل و زمانست، آنچه بدانها تعلق دارد درینجا تحقق پیدا نمی‌کند.

— پس چه باید کرد، حمید جانم. آخر آرزو دارم که در یک واقعیت تردیدناپذیر، هر جا هست بار دیگر با تو تجدید دیدار کنم.

— البته برای من، دیگر آرزو وجود ندارد. اما تا وقتی شما به نقطه‌یی که زمان در آنجا متوقف می‌شود نرسیده‌اید راه بازگشت به درون را بر روی خود باز خواهید یافت و با وجود ...

— ~ دشواریهایی که در طی کردن این راه هست امیدوارم باز هم، تا آن هنگام که به

دنیای بی‌زمان برسم، همین جا با تو دیدار کنم. پس فعلاً وعده دیدار همین جا!

— همین جا در بازگشت به درون، خوب حالا دیگر خدا حافظ برادر!

— نه، حمید جان، به امید دیدار!

— اما مثل دو انسان واقعی، دو انسان از دنیای وحش رسته به خوب، به امید دیدار،

برادر!

آذرماه ۱۳۶۶

سیری در گلشن راز

در بین منظومه‌های مربوط به عرفان و حکمت که اشتمال بر دقایق اسرار متصوفه هم لطف و جمال شعری را که در جای جای آنها هست به کلی از بین نبرده است و گه گاه رایحهٔ تغزل و شعر غرامی از آنها به مشام می‌رسد منظومهٔ کوتاه هزاربیتی گلشن راز اثر شیخ محمود شبستری شهرت و قبولی کم نظیر دارد. کثرت تعداد شرحهایی که برین منظومهٔ موجز نوشته‌اند^۱ وسعت حوزهٔ انتشار و شهرت بیش از حد آن را که در عین حال به جهت عمق و دقت فوق‌العادهٔ تعبیراتش نظیر این گونه شرحها را نیز الزام می‌کند، نشان می‌دهد. این شهرت و رواج فوق‌العاده از تأثیری که این کتاب در اذهان حکماء و عرفاء قرون تالی، مخصوصاً در عصر صفوی، داشته است پیداست.

بیهوده نیست که حتی یک جهانگرد اروپایی^۲ که در آن عهد به ایران آمده است آنجا که در باب احوال حکمت در آن عصر سخن می‌گوید خاطر نشان می‌سازد که ایرانیها کتابی دارند که تمام دریافت‌های قوم^۳ خواه در فلسفه و خواه در حکمت الهی^۴ در آن جمع آمده است و آن را می‌توان مجموعهٔ الهیات یا جامع الحکمه^۵ قوم خواند. آن را گلشن راز می‌خوانند ~ تا معلوم شود مشتمل بر آن گونه مباحث از علوم الهی است که جنبهٔ اسرار و عرفان دارد^۶. در واقع نفوذ و شهرت کتاب با توجه به ایجاز آن، در ادبیات عرفانی ایران به کلی بی‌نظیرست و آخرین نشانهٔ نفوذ قابل ملاحظهٔ آن در اذهان متأخران، گلشن راز جدید اثر محمد اقبال شاعر و حکیم لاهور پاکستان است که در واقع جوابهای جالب تازهٔ خود را به سؤلهایی که هرگز از وی نکرده‌اند نیز گه گاه به تأثیر فکر گویندهٔ آن مدیونست^۷.

در بارهٔ احوال و آثار شیخ محمود شبستری که سرایندهٔ منظومه است و همچنین در باب امیرحسینی هروی که سؤلهای وی موجب پیدایش این اثر گشته است اینجا حاجت

گفتار نیست^۴ لیکن اشارت به این نکته ضروری است که هرچند سؤالات عارف هروی متفرق و غالباً فاقد ارتباط و تلازم منطقی است شیخ شبستری در تفصیل جوابهای خویش توانسته است آنها را تا حدی در یک سلسله به هم پیوند دهد و در آنچه راجع به آنها بر سبیل پاسخ بیان می‌کند به قدر ممکن انسجام و ارتباط یک تعلیم مضبوط فلسفی را مراعات نماید. بدون شک همین معنی است که این منظومه کوتاه را تا حد یک جامع الحکمه واقعی در عرفان و کلام اسلامی ایران اعتلاء می‌دهد و لطف و ایجاز بیان آن را محرک توجه و علاقه طالبان تعمق در این گونه معانی می‌سازد.

نشانه این توجه علاوه بر تعدد و تنوع شرحهای کتاب درین دوره، تمثیل و استشهاد رایج و مکرری است که در آثار عرفاء و حکماء این عصر به این منظومه و سایر آثار گوینده آن هست. از جمله در مکاتیب عبدالله قطب معروف به قطب بن محبی (وفات ح ۹۱۰ هـ). بارها به ابیات کتاب تمثیل رفته است^۵ چنانکه ملا رجبعلی تبریزی (وفات ۱۰۸۰ هـ) در رساله اثبات واجب در تقریر تنزیه، ضمن نقل بیتی ازین منظومه از گوینده به «عارف شبستری» تعبیر می‌کند^۶. ملا شمسای گیلانی از تلامذه میرداماد و از مشائیان عهد صفوی^۷ هم که از معاصران ملاصدرا و مورد تکریم و ستایش او نیز هست در ضمن یک رساله فارسی خویش موسوم به اظهار الکمال علی اصحاب الحقیقه و الحال، که بخشی در باب خیر و کمال و توجیهی از وجود شر و نقص در کاینات عالم است و به تفسیر جالبی از شعر معروف حافظ در باب «قلم صنع» و مفهوم «خطا»ی مذکور در آن منجر می‌شود نه فقط یک بیت گلشن را با تعبیر نعم ما قال العارف^۸ نقل می‌کند قطعه‌یی از سعادت‌نامه شیخ را هم به مناسبت به استشهاد می‌آورد^۹.

از سایر حکماء عصر صفوی، صدرالدین محمد شیرازی معروف به ملاصدرا و صدر المتألهین (وفات ۱۰۵۰ هـ) ضمن تقریر حکمه متعالیه خویش در اجزاء و تضاعیف کتاب الاسفار الاربعه مکرر ابیاتی از منظومه فارسی گلشن راز را بوجه استشهاد و با لحن تأیید و تحسین یاد می‌کند^{۱۰}. شاگرد او ملا محسن فیض (وفات ۱۰۹۱ هـ) هم نه فقط مکرر در کتاب کلمات مکنونه به ابیات کتاب استشهاد می‌کند^{۱۱} بلکه رساله‌یی هم در شرح بخشی از آن تحت عنوان رساله مشواق دارد و با توجه به شهرت و قبولی که این چند نمونه استمرار آن را در سراسر عصر صفوی در مورد این منظومه تعلیمی فارسی نشان می‌دهد، البته این نکته که پاره‌یی آراء و اقوال حکماء این عصر مسبوق به اشارات مجمل و مبهم اما غالباً

الهام انگیز این اثر شیخ شبستری باشد غریب به نظر نمی آید و هرچند اینکه قسمتی از حکمة متعالیه رنگ و بوی عرفان دارد، مبنی بر توغل صدر المتألهین در آثار امثال محیی الدین و غزالی و مولانای روم نیز هست تأثیر این منظومه موجز و ابیات پر معنی و فراموش ناشدنی آن را درین تعلیم نباید از نظر دور داشت، هرچند البته در همین موارد هم طرز تقریر ملا اصالت خاص خود را دارد و اگر گاه قولی از گوینده گلشن متداعی اندیشه‌یی در وی شده باشد، نقش فعال فکر برهانی صدر المتألهین در تبیین و توجیه آن معنی و درازا حقه شبّهات و اعتراضات از آنها به تأثیر شیخ مربوط نیست از اصالت فکر ملا حاکی است.

در بین تعداد زیادی ازین گونه مباحث فلسفی که مخصوصاً طرح و حلّ آنها در آنچه در عصر صفوی به نام «حکمة متعالیه» خوانده می‌شود و گاه اقوال شیخ را در باب آنها تداعی می‌کند، مسأله اصالت وجود، مسأله تجدد اکوان و اینکه وجود خیر محض است و شر عدم محض یا مؤدی به آن است^{۱۳} اهمیت خاص دارد چنانکه قول به طور ماوراء عقل هم که شیخ مثل امام ابو حامد غزالی و عین القضات همدانی آن را تأیید می‌کند هرچند در نزد حکماء و متفکران عصر صفوی جز در مفهوم قوه وحی و آنچه نزد صوفیه حسن انبیا خوانده می‌شود قابل تأیید نمی‌نماید به هر حال طرح و جواب حکماء عصر هر دو درین باب تا حدی یادآور قول صاحب گلشن به نظر می‌رسد. همچنین این قول که نظام عالم بروجه موجود، احسن نظامات ممکن باید تلقی شود^{۱۴}، هرچند اصل آن به بهترین وجه در کلام غزالی مجال بیان یافته است در تعبیر حکماء عصر صفوی مخصوصاً یادآور این اشارت موجز شیخ است در گلشن راز، که — زنیکو هرچه صادر گشت نیکوست^{۱۵}.

در مسأله وجود، قول شیخ به نحو بارزی افاده اصالت آن را دارد چنانکه وقتی تعیین‌ها را امور اعتباری می‌خواند پیداست که از ماهیت نفی اصالت می‌نماید و بدینسان اصالت وجود را الزام می‌کند و وقتی می‌گوید قدیم و محدث از هم جدا نیست به لوازم قول به وحدت ناظر به نظر می‌رسد، همچنین قول به استمرار در خلق جدید که تعبیری از مفهوم تجدد اکوان و خلق مستمرست در تعلیم وی این معنی را الزام می‌کند که لاجرم از آن جانب همواره ایجاد و تکمیل در کارست و ازین جانب تبدیل دایم جاری است و اینجا می‌توان پرسید که با تأمل در این قول آیا استنباط آنچه در حکمة متعالیه عنوان حرکت جوهریه یا تجدد جواهر طبیعی خوانده می‌شود^{۱۶} یا تفرس بدان به نحوی که خاطر را به قبول و اثبات آن برانگیزد^{۱۷} هیچ غرابت دارد؟

شک نیست که مجرد این شباهت‌ها متضمن اثبات تقدم شيخ درین اقوال و یا انکار اصالت آنها در نزد اصحاب حکمة متعالیه نیست، اما نشان می‌دهد که تأثیر اقوال شيخ در تهییج خواطر و واردات حکماء بعد از وی، خاصه در عصر صفوی، کم اهمیت نیست و نقش آن محتاج تحدید و بررسی است. حاصل آنکه اشارات موجز و مجمل شيخ درین گونه مباحث، در مجموع نظام خاصی به وجود می‌آورد که به مبادی حکمة متعالیه نزدیک می‌نماید و به هر حال هرچند نظم و انسجام فکری که در تعلیم حکمة متعالیه، این اقوال را به هم مربوط می‌کند و در مجموعه یک نظام تعلیمی واحد منسلک و مرتبط می‌دارد در تقریر شيخ نیست باری تأثیر آن در ایجاد و تکمیل و یا در تشکیل و تثمیر حکمة متعالیه عصر صفوی قابل ملاحظه است و با توجه به رواج و شهرت فوق العاده منظومه گلشن در عهد صفوی قابل توجیه است و بدون تردید این شباهت امر اتفاقی نیست و هرچند متضمن وحدت و توافق تام در تمام مسایل و مقالات نیست مجرد شباهت و توارد هم نیست.

به هر تقدیر غیر از آراء و مقالات فلسفی و کلامی که تعلیم عرفانی شيخ را در این منظومه موجز عمق و دقت خاص می‌بخشد طرز تعبیر از مطالب و الفاظ و اصطلاحات هم که در بیان وی هست، جمله حاکی از توغل گوینده در مباحث حکمت و کلام است چنانکه در جای جای سخن نیز اشارات و تلمیحات بسیاری هست که نشان می‌دهد گوینده از معارف قرآنی و فقه و حدیث و ادب نیز بهره فراوان دارد و این خود نکته‌یی است که تأمل در آن صریح قول خود او را در باب اسفار متعدد و مطالعه در امهات کتب و معارف عصر خارج از حد تردید نشان می‌دهد. در واقع گوینده، در منظومه دیگر خویش به نام سعادت‌نامه^{۱۸} تصریح می‌کند که مدتی مدید از عمر خود را در تحصیل علم توحید صرف کرده است، سفرها به مصر و شام و حجاز داشته است، همه جا از مشایخ و علماء فن استفاده برده است، از فتوحات و فصوص حکم دو اثر بزرگ معروف شيخ محیی الدین ابن عربی بهره یافته است، بسی کلام غریب جمع کرده است و مصنفات عجیب دیده است و با این حال به آرامش روحانی دست نمی‌یافته است تا آنکه به اشارت شيخ و استاد خویش امین الدین به التزام حال ارشاد شده است و فقط آنگاه دریافت این معنی برایش ممکن شده است که معرفت حقیقت توحید جز با تحقق به اوصاف اهل معرفت ممکن نمی‌شود و احوال سالک راه هم در حوصله مقال نمی‌گنجد باید در آن طریق قدم سلوک پیش نهاد^{۱۹}.

البته درین منظومه که به هر تقدیر قبل از مثنوی سعادت‌نامه نظم شده است و شيخ به

تصریح خود هرچند قبل از آن کتابها و تصنیف‌ها به نثر ساخته بود هرگز تا آن وقت به نظم و مثنوی نپرداخته بود.^{۲۰} هم آثار حال در کلام گوینده پیداست و هم نشانه‌هایی باقی است از عمری که در مطالعه کتب و آثار مشایخ صرف کرده بود. ذکر نمونه‌هایی از آنچه شیخ در علم قال حاصل کرد و مأخوذ از تعلیم استاد و کتاب نه مبنی بر مواجید و واردات شخصی اوست می‌تواند نشانه‌یی از تبحرش در فنون مختلف معارف رایج در عصر باشد و در عین حال مأخذ بعضی آراء او را، که ورای مواجید و واردات او و متضمن عرفان دفتری است نشان می‌دهد.

در سایر آثار شیخ نیز همانند گلشن‌راز نشانه‌آشنایی با کتب حکمت و فنون معارف عصری هویداست چنانکه در سعادت‌نامه نقد صاحب کشف^{۲۱}، اشارت به حکمت اشراق و نقد و نقل اقوال حکماء یونان^{۲۲}، آنچه را ازین معنی در گلشن‌راز هم برمی‌آید تأیید می‌کند. نقدی که در سعادت‌نامه از ابوعلی سینا و ناصر خسرو دارد^{۲۳} نمی‌تواند از تأمل در آثار آنها خالی باشد^{۲۴}. در نقد مذاهب مخالف از فلسفی و قدّری، در سعادت‌نامه هم مثل گلشن‌راز، هرچند سخن از وجه برهان خالی نیست گه گاه لحن طعن و تبری جلوه بیشتر دارد^{۲۵} و شاید تا حدی از طرز تلقی غزالی نسبت به این طوائف متأثر باشد.

تأثیر آراء خاص غزالی یا لا محاله آنچه وی بدان عقاید مشهورست نیز در اقوال شیخ پیداست. از آنجمله است قول به وجود طور ماوراء عقل^{۲۶} که در آن باب حکما با غزالی مناقشه هم کرده‌اند^{۲۷} و شیخ آن را امری محقق می‌شمارد. همچنین این نکته که وی اتقان صنع و نفی نقص و شر را در وجود امری مسلم می‌داند و نظام عالم را به نحوی که هرچیزی به جای خویش نیکوست^{۲۸} می‌شمارد یادآور قول غزالی است که تعبیر لیس فی الامکان ابدع مما کان، در کلام او^{۲۹} مورد تصدیق ابن عربی در فتوحات مکیه^{۳۰} و تأیید حکماء دیگر^{۳۱} هم واقع است و تکریم و علاقه‌یی که وی در سایر آثارش به حجة الاسلام نشان می‌دهد^{۳۲} نیز از همین جاست. حتی اینکه شیخ در عین آنکه اتقان منطق را تصدیق دارد تعلیم ارسطو و حکماء یونان را نقد می‌کند^{۳۳} نیز به نحو قابل تصدیقی متأثر از قول مشابه در کلام غزالی می‌نماید — در المنقذ من الضلال^{۳۴}.

همچنین تأثیر اقوال محیی‌الدین ابن عربی در اکثر مواضع گلشن‌راز مخصوصاً از طرز تلقی او از مباحث وجود و از ظهور و عدم و فیض و امثال آن پیداست و اینکه در سعادت‌نامه از سابقه تأمل در فتوحات و در فصوص حکم سخن می‌گوید سرسری نیست. ازینجمله

فی المثل قول به آنکه عالم به مثابه جسم و تنی است که آدم روح اوست یادآور قول شیخ محیی الدین است در *فص آدمی* از *فصوص الحکم* که شیخ اکبر در آنجا می‌گوید عالم شیئی مستوی است که در آن روح نیست و آدم عبارت از روح است^{۳۵}. قول به اینکه عالم عکس حق و انسان چشم عکس است نیز تعبیر *حدقه عین الله* را در کلام ابن عربی به یاد می‌آورد^{۳۶}. همچنین اشارت به اینکه وصف ظلوم در تعبیر قرآنی ظلوم جهول راجع به انسان متضمن مفهوم *ضد نورست*^{۳۷} به احتمال قوی مأخوذ از اشارت شیخ اکبرست که در *فص نوحی* از *فصوص الحکم* عنوان «ظالمین» را از مفهوم «ظلمات» مأخوذ می‌داند^{۳۸} که البته *ضد نورست* و جهولی هم در حق انسان مثل ظلومی، ناشی از همین حرمان انسان است از نور^{۳۹}. این نکته هم که در جواب سؤال سایل راجع به انفصال قدیم و محدث، خاطر نشان می‌کند که قدیم و محدث از هم جدا نیست و آنچه محدث خوانده می‌شود وجود مستقل ندارد^{۴۰} مبنی برین معنی است که حدوث و قدم اوصاف اعیان موجودات است و اعیان موجودات هم در تعلیم ابن عربی جز کلمات الله نیست اسناد حدوث به آنها از باب ظهور آنهاست اما از جهت ثبوت وصف آنها قدیم است پس اینکه قدیم و محدث از هم جدایی ندارند مأخوذ از قول شیخ است که در *فص موسوی* از *فصوص الحکم* آن را تقریر تمام می‌کند^{۴۱} و نظیر این گونه تأثر از اقوال شیخ اکبر در سراسر منظومه گلشن راز بسیارست و اینکه این منظومه کوچک در عصر صفویه و در نزد اکثر متفکران آن عصر با نظر اعتبار و همچون یک کتاب «جامع الحکمه» تلقی شده است از همین جاست و البته توغل شیخ شبستری در سایر فنون معارف هم از آن پیداست و از قدرت اجتهاد و تصرف هم حاکی است.

اما نشان تأثیر معارف عصر که در کلام گوینده گلشن راز هست البته منحصر به تأثر از عرفان ابن عربی و تعلیم غزالی نیست، تأثیر اقوال محققان، علما و مشایخ صوفیه و سایر ارباب مقالات هم گاه درین اقوال پیداست. چنانکه قول به استمرار در خلق جدید که شاید متضمن اشاره‌یی پیش‌رس به مفهوم حرکت جوهریه حکمه متعالیه هم باشد در کلام او یادآور قولی مشابه است منسوب به نظام معتزلی^{۴۲} و پیداست که آنچه شیخ ازین قول استنتاج می‌کند با آنچه شیخ معتزله بدان سبب به اظهار این دعوی می‌پردازد تفاوت دارد، اما با توغل شیخ در مقالات که سعی در رد آنها متضمن فرض این نوع هم هست احتمال تأثر وی از قول نظام چندان مستبعد نمی‌نماید. تأیید و تأکید شیخ درین باب که البته عارف و معروف هر دو حق است و جز خود او عارف و معروف نیست^{۴۳} هر چند در تقریر او متضمن

بحث و تفصیل تازه و جالبی است اما اصل معنی از قول جنید مأخوذست که در معرفت، از باب مزید تبیان، گفت: هو العارف والمعروف^{۴۴}. چنانکه این قول شیخ هم که از زبان اهل معنی نهایت را عبارت از رجوع به بدایت می‌داند^{۴۵} نیز ناظر به قول جنیدست که چون ازو پرسیدند: ما نهاية هذا الامر؟ قال: الرجوع الى البدایه^{۴۶}.

این نکته که شیخ به مناسبت اشارت به مشارق و مغارب عالم به آنچه از ابن عباس در باب سبع سماوات مذکور در قرآن کریم (۱۳/۶۵) نقل است ارجاع می‌کند حاکی از توغل وی در اقوال اصحاب تفسیرست^{۴۷} و البته این هم که قول ابن عباس در تفسیرهای مشهور متداول درین موضع مذکور نیست^{۴۸} تبحر وی را در تفسیر بیشتر قابل ملاحظه نشان می‌دهد^{۴۹}. با این مایه توغل در معارف و فنون رایج در عصر البته تأثر شیخ از اقوال شعرا و عرفاء مشهور عصر یا قریب به عصرش هم قابل توجیه می‌نماید و اسفار متعدد شیخ نیز در عین حال احاطه او بر ادب عربی و فارسی رایج در عصر را برای او امر امکانی نشان می‌دهد.

اینکه شیخ شبستری با وجود اظهار عدم علاقه به شعر و شاعری و تصریح به این معنی که قید وزن و نظم از عوایق تبیین معنی است و معنی که لفظ و عبارت آن را در پرده خفا می‌دارد لاجرم تنقید به عروض و قافیه آن را بیشتر مخفی و مستور می‌کند باز ضمن اشارت به شیخ عطار و شعرا، هم ازینکه خود را با او می‌سنجد اعتذار می‌جوید و هم ازینکه با وجود اشتغال به شعر و شاعری از آن حرفه، به نحو صریح و قاطعی تبری و ترفع نماید خودداری می‌کند و این تحسین و اعجاب نسبت به عطار در کلام او نیز حاکی از تعمق در لطایف اسرار شیخ نسابورست و البته آنکس که در آن معانی تعمق و تأمل ندارد از فهم تمام لطایف عطار مهجورست و اگر او را به بسیار گویی متهم می‌کند و به سبب کثرت آثار منحول منسوب به او شاعر را از تسلیم به مهار صنعت^{۵۰} گریزان می‌شمرد^{۵۱}، به جهت بی‌خبری معذور هم هست اما شیخ شبستر که از شعر، خاصه شعر تعلیمی اهل تصوف نظر به معنی دارد آن اندازه به دقایق بیان عطار آشنا هست که بتواند عظمت و عمق و تأثیر کلام او را درک کند و مجرد اشتغالش را به شعر برای خود نیز مجوزی برای پرداختن به آن بشمرد و خستِ شرکاء را که گاه بعضی از خود شاعران آن را مستمسک شکایت از شعر و شاعری پنداشته‌اند دستاویز اجتناب از آن و ترفع از اشتغال بدان نسازد هر چند خود عطار هم^{۵۱} از

حرفه شاعری غالباً ناخرسندی نشان می‌دهد.

این آشنایی با شعر عطار که مجرد ارجاع و تمسک به کلام او حاکی از آن به نظر می‌رسد از جای جای گلشن راز و همچنین از پاره‌یی مواضع آثار دیگرش از جمله سعادت نامه نیز برمی‌آید و البته از غور و تأمل وی در کلام عطار حاکی است. چنانکه قصه پشه و درخت در سعادت نامه^{۵۲} به احتمال قوی مأخوذ از یک حکایت مشابه در کلام عطارست^{۵۳}. نقل بیستی چند از عطار در مرآت المحققین^{۵۴} نمونه دیگر از توجه و علاقه شیخ به کلام عطار می‌نماید. به هر حال توافق فکری با عطار بیش از آنست که حاکی از اخذ و تأثر نباشد. خود شیخ هم به این شباهت واقف است اما تصریح می‌کند و حق با اوست که این از باب اتفاق است و توافق در فکر — نه چون دیو از فرشته استراق است^{۵۵}.

البته شباهت قول شیخ با کلام عطار در باب تفاوت احمد با احد در ظاهر و حقیقت، با آنچه عطار درین باره دارد^{۵۶} هرچند ممکن است ناشی از اخذ ناخودآگاه هم باشد باز بالضرورة وقوع اخذ را الزام نمی‌کند، چنانکه قول وی در تفضیل «سید» بر سایر انبیا^{۵۷}، با آنکه از پاره‌یی جهات سخن عطار را درین باب تداعی می‌کند^{۵۸} جز توارد در مضمون مشترک، محسوب نیست. این نکته که هر دو لزوم تأمل در صنایع و درک لطایف عالم را موقوف به خروج از حبس ارکان و طبایع می‌دانند^{۵۹} و باز هر دو تمام جهان را در وجود انسان منظوم می‌یابند^{۶۰} نیز ممکن است ناشی از توافق مشرب در طرز تلقی از معرفت باشد و حتی این معنی که شیخ اشارت قول التوحید اسقاط الاضافات را به «اهل خرابات» منسوب می‌دارد^{۶۱} و در کلام عطار همین معنی از «نکوگویی» — بدون ذکر نام — به نقل می‌آید^{۶۲} نیز ممکن است از وجود یک مأخذ مشترک حاکی باشد تا از نقل واخذ صریح و مستقیم و بلاواسطه. با اینهمه کثرت موارد شباهت به قدری است که نمی‌تواند موهم اخذ ناخودآگاه ناشی از انس و توغل در کلام عطار نباشد.

از جمله هرچند طعن مکرر شیخ در حق حکیم فلسفی^{۶۳} و اشارت به اینکه اهل برهان از نیل به ایمان محروم می‌ماند برای کسی که با آراء غزالی هم درین باب آشنایی دارد شباهت قول شیخ را با عطار متضمن اخذ از وی نشان نمی‌دهد، اما حتی در آنچه محتمل است وی بلاواسطه از غزالی اخذ کرده باشد شباهت طرز بیان وی با عطار لااقل از طول انس وی با شعر عطار حاکی به نظر می‌رسد، چنانکه مسأله وجود طور ماوراء عقل که قول غزالی است^{۶۴} در نزد عطار هم هست و وقتی شیخ می‌گوید: و رای عقل طوری دارد

انسان^{۶۶}، مثل این است که در سخن وی بیشتر آهنگ صدای عمار را منعکس می‌کند که؛
 و رای عقل چندان طور بیش است^{۶۷} و گویی آنچه را به طریق برهان از نزد غزالی تلقی کرده
 است اینجا از طرز بیان عطار به خاطر می‌آورد. حتی وقتی قول مدعی را که با تمسک به
 اشارت علیکم بدین العجایز از تفکر و تأمل روحانی باز می‌ایستد معروض نقد و طعن
 می‌سازد^{۶۸}. با آنکه عطار هم در مواردی با قول مدعی توافق نشان می‌دهد تعریض وی متوجه
 طرز تلقی او نیست حاصل قول عطار را ضمن نفی آنچه مستمسک مدعی بیدرد جاهل است
 قابل تأیید هم می‌یابد.

بدون شک نه تجانس با آراء و اقوال عطار در نزد شیخ به این موارد محدود می‌شود نه
 توجه به عطار شیخ را از آشنایی با سایر شعراء صوفی یا غیر صوفی از فارسی سرای و
 تازی گوی باز می‌دارد. ازین جمله در سعادت نامه نشان آشنایی با شعر ظهیر پیداست^{۶۹} و در
 گلشن راز آنجا که با لفظ «لا» ذکر «جاروب» را هم می‌آورد متأثر از اشارت سنایی^{۷۱} به
 نظر می‌آید و آنجا که هرگونه نسبت ناشی از شهوت و نسب را جز آنچه به پدر و مادر مربوط
 است درخور نفی و طرد می‌یابد^{۷۲} لحن کلام سنایی در مورد مشابه^{۷۳} به خاطر می‌آید. در
 برخی موارد دیگر از جمله وقتی از شرابی یاد می‌کند که جامش روی یارست^{۷۴} مضمونی از
 تائیه ابن فارض را به خاطر می‌آورد^{۷۵} و وقتی دلربایی را خاص حق و منزله از شرکت غیر
 می‌خواند^{۷۶} با آنکه سخنش از تجربه عرفانی خود او هم استنباط شدنی است باز بویی از
 آشنایی با مضمونی مشابه در شعر ابن فارض دارد.^{۷۷} البته بحث و فحص کامل و مبنی بر
 استقراء درین گونه موارد در مجال محدود این مقال نمی‌گنجد و آنچه از ذکر این موارد هم
 حاصل تواند شد فقط تبیین توغل شیخ در ادب و معارف رایج عصرست جستجوی مآخذ تمام
 اقوال و آراء وی مطرح نیست خاصه که به هر حال بیشتر آن اقوال و آراء هم اصالت دارد و
 اگر هم برخی مستعار و مسبوق می‌نماید طرز تقریر خاص وی نوعی تازگی و اصالت بدان
 می‌بخشد و از منظومه کوتاه و دقیق وی یک جامع الحکمة منظوم و بیمانند می‌سازد.

به هر حال با آنکه کلام شیخ درین منظومه گه گاه در موجی از شور و هیجان
 شاعرانه غوطه می‌خورد و احياناً به آنچه شعر مجرد خوانده می‌شود نزدیک می‌گردد^{۷۸} باز
 اقتضای تعلیم که در آن هست ناشی از قصد پاسخ گویی به پرسش سایل است ناچار طرز
 بیان آن را از سلاست و جزالت مطلوب شعرا و آنچه لازمه بلاغت شعری است دور می‌سازد و
 لاجرم در چنین حال اشتغال کلام بر الفاظ مأخوذ از قرآن و حدیث بر آنگونه عبارات و

اصطلاحات که در فقه و کلام و منطق و حکمت و طب و نجوم و علم طبیعی و فنون دیگر تداول دارد، غریب نمی‌نماید و از مقوله معرفت فروشی که شیوه بیان معروف به سبک عراقی در شعر دری است به نظر نمی‌آید، چرا که بدون تمسک به این گونه الفاظ برای آنگونه مسایل البته جوابی که وافی به مقصود باشد ممکن نخواهد بود و ضرورت آنکه منظومه‌یی بدین مایه ایجاز به شرح و تفسیر دور و دراز حاجت پیدا می‌کند از همین جاست. همچنین در جای جای کلام شیخ آنچه شامل اشارت به آیات قرآنی است غالباً متضمن تفسیر صوفیانه یا الزام تدبیر در ورای ظاهر معنی کلام است. فی المثل اشارت مالا تبصرون را در قرآن کریم (۳۹/۶۹) مستند توجیه وجود لطایف مخفی در عالم نشان می‌دهد^{۷۹} و از کریمه لا احبّ الالفین (۷۶/۶) در قول خلیل، و تعبیر لن ترانی (۱۴۳/۷) در جواب موسی ضرورت نفی خودی را در سلوک طالب حق استنباط می‌کند^{۸۰}. مفهوم ظلومی و جهولی را که نزد وی متضمن اسناد ظلمت و جهل امکانی است بدانجهت که این ظلوم جهول در قرآن کریم (۷۲/۳۳) وصف انسان است مظهر عین ظهور^{۸۱} و ناظر به مدح وی تلقی می‌کند و نظیر این گونه استنباط در آنچه از حدیث قدسی و حدیث نبوی نقل می‌کند نیز در کلام وی هست و از اصالت فکر گوینده حاکی است. در واقع تلمیح به حدیث هم نزد وی گاه ناظر به تأیید برهانی و ازاحه شبهه از فحوی آن است چنانکه در اشارت تفکر وافی آلاء الله ولا تفکروا فی ذاته، قول وی^{۸۲} این نکته را که ذات به وسیله آیات تبیین شدنی نیست به بیان برهانی نزدیک می‌کند^{۸۳} و گاه نظریه آن دارد که مخاطب را به تدبیر در فحوی حدیث دعوت کند و او را از توقف در ظاهر آن بازدارد فی المثل در اشارت به حدیث علیکم بدین العجایز، برسبیل انکار از مخاطب می‌پرسد که ازین سخن چه فهمیدی که تا جهل را بر خود جایز شمردی؟^{۸۴} و با طرح این سؤال نشان می‌دهد که این قول را مستند وقوف در جهل نباید ساخت. در عین حال خود او نیز ضرورت تأمل در مفهوم رمز حدیث را تأکید می‌کند و اشارت حدیث هنّ ناقصات العقل والدین را مستند اجتناب از ظاهر مفهوم دین العجایز^{۸۵} در الزام پیروی از آن می‌یابد.

البته اشارتهایی که شیخ به معارف عصر و مسایل آن دارد گه گاه فهم کلام او را برای آنکس که با مبادی آن امور آشنایی ندارد دشوار می‌کند. ازینجمله است اشارت به الفاظ مقدم و تالی و دور و تسلسل و امثال آنها^{۸۶} در منطق، بحث در اینکه اشیاء به ضد خویش تبیین می‌شود و چون ذات حق را ضد نیست شناخت وی ناممکن است^{۸۷}. همچنین

اشارت به مفهوم واجب و ممکن^{۸۸} و قول به تشبیه و تنزیه و حلول و اتحاد و موضع فلسفی و معتزلی درین گونه مسایل^{۸۹} نیز که در طرز بیان وی غالباً به شیوهی بدیع هم طرح می‌شود، به هر حال در یک اثر تعلیمی اجتناب ناپذیرست و اینکه وی در باب سماوات و افلاک و ارکان و موالید^{۹۰} سخن می‌گوید و از هیولا و صورت^{۹۱} و جوهر و عرض^{۹۲} و قوای طبیعی^{۹۳} و تشریح ابدان^{۹۴} و اطوار وجود^{۹۵} و طور ماوراء عقل^{۹۶} و نظیر این معانی یاد می‌کند شعر او را برای آن کس که در «اثر» وی به چشم یک «منظومه تعلیمی» می‌نگرد ملال انگیز نمی‌سازد و البته از چنین منظومه‌یی نباید شور و درد کلام عطار را توقع داشت.

واقع آنست که شیخ با آنکه از عطار با تعظیم یاد می‌کند و اشتغال به شعر را هم بیش از آنچه در نزد خود عطار مشهودست درخور ترفع و تبری نمی‌یابد به آثار نثری خود بیشتر اهمیت می‌دهد و به همین سبب و هم به اقتضای ضرورت ناشی از پاسخ‌گویی به پرسش سایل می‌کوشد تا نظم خود را در حدّ ممکن صورت تقریر علمی دهد، آن را خالی از پیرایه و تکلف شعری و عاری از تصویر و مبالغه شاعرانه سازد. همین نکته هم کلام او را از آنچه نزد سنایی و عطار و حتی نزد مولانا معمولست متمایز می‌کند. چرا که آنها، و مخصوصاً سنایی، از اینکه اندیشه خود را با تصویرهای شاعرانه بیارایند امتناع ندارند و غالباً معانی دشوار و خالی از لطف و طراوت را بدین وسیله جاذبه خاص می‌دهند و به کمک امثال و حکایات و تصویرهای استعاره‌آمیز به آنها قدرت تأثیر می‌بخشند. بدینگونه تعلیم عرفانی در نزد عطار و مولانا ذوق شعر دارد اما در بیان سراینده گلشن‌راز صبغه تعلیم پیدا می‌کند و ناظر به تقریر و اثبات معنی منظور می‌گردد. در تقریر این معانی هم غالباً ناظر به کشف و ابداع نظرهای تازه نیست، نظر به این معنی دارد که در حدّ معارف مقبول عصر، معانی رایج در افواه مشایخ را که مراد سایل و محتوای سؤال او نیز از آن تجاوز نمی‌کند به بیان برهانی و معقول در آورد و شک نیست که بنای کار کتاب هم جز تا همین حدّ را اقتضا ندارد چون در نظم کتاب هدف گوینده جواب دادن به سؤالهایی است که سایل طرح می‌کند یا دفع اشکالهایی که تقدیر می‌گردد و ممکن است در برخورد با جواب وی به خاطر مخاطب یا مستمع رسیده باشد. با چنین وصف البته غریب نیست که طرز بیانش مثل طرز بیان علماء تا این حد خشک و دقیق و جدی باشد و جز به ندرت چیزی از سوز و درد عطار یا طبیعت و ظرافت سنایی و مولانا را منعکس نکند. معهذا همین ویژگی است که آن را مرجع طالبان این معانی می‌سازد و ضرورت شرحهایی را که طی قرن‌ها بر آن نوشته شده است توجیه و تبیین می‌نماید.

منظومه گلشن در دنبال تسمیه و تحمیدی که صبغة وحدت وجودی در آن پیداست آغاز می‌شود و از همان شروع کلام اشارت به مفهوم فیض و فضل و خلق و امر و فحوای ثبوت و ظهور در اعیان عالم به شیوه‌یی که براعت استهلال نام دارد، چیزی از محتوای اثر را به نحوی هوشمندانه در همین افتتاح کتاب مطرح می‌کند و همین اشارات مجمل طرز تلقی شیخ را از مسایل مربوط به عرفان بدانچه در تعلیم ابن عربی می‌آید نزدیک نشان می‌دهد و همین نکته فقدان نفوذ بلاواسطه مثنوی مولانا را در آن تا حدی قابل ادراک می‌سازد و تفاوت طرز دید بین طریقه مولانا و تعلیم اصحاب ابن عربی را سبب عمده آن نشان می‌دهد.

به هر حال بعد از تقریر این مقدمات، گوینده در باب اسباب نظم کتاب سخن می‌آغازد و از اینکه به اشارت عزیزی از اهل دیار خویش به سؤالهایی که از جانب اهل خراسان^{۹۷} نزد یاران وی رسیده است فی المجلس جواب منظوم داده است یاد می‌کند و هم از اینکه دیگر بار به اشارت آن عزیز به تفصیل آن جوابها می‌پردازد سخن می‌گوید و در ختم سخن نشان می‌دهد که این مجموعه سؤال و جواب به سبب اشتمالش بر لطایف و رموز عرفان گلشن راز خوانده می‌آید و سرانجام ضمن مناجات و دعایی کوتاه و عارفانه کتاب را پایان می‌دهد و منظومه‌یی را که با وجود اشتمال بر دقایق مباحث حکمت و عرفان به زحمت از هزار بیت تجاوز می‌کند به صورت یک جامع الحکمة دقیق و موجز هدیه دوستداران ادب می‌کند و مخاطب و سایل را برای فهم لطایف آن به اعمال فکر و امعان نظر محتاج می‌سازد و فهم و ادراک وی را برای حل مشکلهای آن به چالش می‌خواند.



سؤالهایی که شیخ به آنها جواب می‌دهد و جوابش ظاهراً بر سایل مسایل پوشیده نیست به احتمال قوی بدان سبب به طرح و بیان می‌آید که تا فواید جواب به مخاطب یا مستمع ناآشنا عاید گردد و اینکه سؤال که گاه معماگونه به نظر می‌آید^{۹۸} نیز برای آنست که کنجکاوای مستمع را برانگیزد چنانکه ممکن است طرح آن برای توجیه قولی باشد که مستمع عادی آن را به چشم انکار می‌نگرد^{۹۹} و جوابی که بدان داده می‌شود ناظر به ازاحه شبهه در جواز و قبول آنست. اسؤالها غالباً در یک بیت می‌آید اما مواردی هم هست که در هر بیت دو سؤال مطرح می‌شود و شیخ هم آنها را به دنبال یکدیگر^{۱۰۰} یا جدا جدا^{۱۰۱} جواب می‌دهد. به هر تقدیر سؤالها با ایجاز و دقت مطرح می‌شود و در جواب نیز شیخ سعی و اصرار دارد تا از اطناب خودداری کند و گویی همین معنی موجب شده است تا حاضران مجلس، از وی

تفصیل بیشتری برای آنگونه جواب‌های موجز درخواست کنند^{۱۰۲}.

طرح اجمالی این سؤال و جواب‌ها مروری بر تمام محتوای اثر را در اینجا بهتر ممکن می‌سازد: سایل نخست می‌گوید از فکر خویش در حیرتم و می‌پرسد آنچه تفکر نام دارد چیست و آغاز و انجام آن کدام است؟ به این اولین سؤال مضمون جوابی که شیخ می‌دهد آنست که تفکر عبارت از حرکت از باطل به سوی حق است و غایت این حرکت هم نیل به مشاهده کلّ مطلق است در وجود جزو. در پاسخ سؤال دوم که سایل می‌پرسد کدام فکرست که در راه حق شرط است و موجب نیل به مقصد می‌شود و چرا فکر و تفکر گاه طاعت محسوبست و گاه گناه؟ شیخ که درین باره به اشارت حدیث نبوی ناظرست پاسخ می‌دهد شرط راه صواب فکر کردن در آلاء و آیات حق است آنچه در تفکر نارواست و به جای طاعت محض گناه به شمار می‌آید تفکر در ذات حق است چرا که این گونه فکر حاصل ندارد چون ذات حق خود حاصل و ثابت است تفکر منجر به تحصیل یا اثبات آن نخواهد شد، آیات و آلاء هم که وجودشان از ذات وی روشنی می‌یابد البته نمی‌تواند بر ذات وی روشنایی بیندازد.

در جواب سؤال سوم که می‌پرسد آنچه «من» خوانده می‌شود کیست و اینکه محققان گفته‌اند باید در خود سفر کرد مراد چیست؟ شیخ خاطر نشان می‌کند که آنچه در واقع «من» محسوبست صورت تعین یافته‌یی از هست مطلق یا حقیقت واحده است اما تعین خاص که در عرف عام از آن به من و تو تعبیر می‌کنند فقط عبارت از نسبت‌ها و اضافات است جز عارض ذات هستی چیزی نیست و در حقیقت حکم روزنه‌یی را دارد که نور وجود از آن ساطع و طالع می‌شود و تکرر و تعدد روزنه البته متضمن تکرر و تعدد نور نیست^{۱۰۳} پس «من» و رای جسم و تن انسانی است و این هر دو جزو آنست و به انسان هم مخصوص نیست، تمام عالم و کلّ هستی را شامل است و ازینجاست که سیر در خود سیر در تمام عالم است و با سفر کردن در خود انسان به آنچه ماورای اوست و حقیقت هستی و وجود مطلق است راه می‌یابد.

اینجا چون سایل باز وی را با این سؤال تازه مواجه می‌سازد که باری مسافر و سالک راه کیست و آنکس که او را بتوان مرد تمام و انسان کامل خواند چه کسی است؟ شیخ پاسخ می‌دهد که مسافر و رهرو هم البته جز آنکس که از اصل خود آگاه است و به همین سبب طالب رجوع به اصل می‌شود نیست. درین رجوع به اصل هم مسافر از خود

می‌گذرد، منازل امکانی را پشت سر می‌گذارد و با ترک کردن نقضی که از جنبه امکانی وی ناشی است و با رهایی از لوازم وجود امکانی، به سوی واجب سیر می‌کند و در جهت عکس سیر اول که او را از اصل خویش به عالم امکان آورده است طی منازل می‌نماید تا در طی تزکیه و تصفیه انسان کامل می‌گردد. پرسش دیگری که سایل درینجا مطرح می‌کند به حال همین سالک مسافر مربوط است. چون شیخ گفت مسافر نخست از اصل خویش آگاه می‌شود و به همین سبب در صدد رجوع به آن برمی‌آید برای سایل این مسأله مطرح می‌شود که اگر من و تو وجود واقعی ندارد و جز وحدت مطلق و عاری از تعین هیچ چیزی «من» واقعی نیست پس آنکس که از سر وحدت واقف می‌شود کیست و آنکس که وی را شناسا و عارف می‌خوانند شناسای چیست؟^{۱۰۴} جواب شیخ باز تقریر و تکرار پاسخی است که در باب سؤالهای پیشین درین باب داد و جز آن هم البته نمی‌توان جوابی از وی توقع داشت: از سر وحدت فقط آن کس واقف می‌شود که در منازل و مواقف مربوط به عالم امکان توقف نکند^{۱۰۵}، جز به وجود مطلق ننگرد و هرچه را ورای هست حقیقی است و وجود ظاهری خود او هم چیزی جز آن نیست رها کند و لاجرم تا وقتی از هستی خود در وی نشانی هست البته آنچه عارف، طالب شناخت آنست برای وی تحقق نمی‌پذیرد و «علم» وی به صورت «عین» در نمی‌آید تا به حقیقت مفهوم وحدت تحقق بیابد.

پیداست که این جواب به طور ضمنی مشتمل بر تصدیق به وحدت بین عارف و معروف است، و سایل که خود از جوابی که به سؤال وی داده می‌شود از پیش وقوف دارد، حق دارد که با حیرت و تردید این سؤال دیگر را مطرح کند که اگر عارف و معروف هر دو همان حقیقت مطلق و ذات عاری از تعین است پس این سودای عشق و اشتیاق که در سر انسان خاکی است از کجاست؟^{۱۰۶} جواب شیخ هم به این سؤال از پیش معلوم است چون جز هست مطلق هیچ چیز دیگر «هست» نیست، البته عارف و معروف نیز هموست^{۱۰۷}، اما سودای انسان که معرفت و محبت تعبیری از آنست ناشی از عهد در میثاق الست است و چون وجود ظاهری وی جز شبکه‌یی از مشکلات وجود واقعی نیست تاب و فروغ نور را از خورشید که همان هستی واقعی مطلق و بی‌تعین است می‌گیرد و با اینهمه چون نسخه نقش الهی است^{۱۰۸} هرچه را به حکم این سودا طالب آنست باید از خود بجوید و در خود که حقیقت آن جز صورت تعین یافته هست مطلق نیست به سیر بپردازد.

جوابی که به این سؤال می‌دهد و پرسش کننده هم از پیش آن را می‌داند گوینده را

اینجا باز با این مسأله مواجه می‌کند که درین صورت آن کس که انا الحق می‌گوید کدامین نقطه است^{۱۱۹}، آیا انسان خاکی است یا آن حقیقت که وی فقط صورت تعین یافته آنست و ازین رو «انا» گفتن وی جز در مفهوم مجازی نیست؟ شیخ البته جوابش همانست که سایل انتظار دارد: به جز حق کیست تا گوید انا الحق؟^{۱۲۰} و در تأکید این معنی تسبیح و تهلیل تمام کاینات را که کریمه وان من شیئ الا یسبح بحمده (۴۴/۱۷) حاکی از آنست تقریری ازین حال می‌داند^{۱۲۱} و به طور ضمنی خاطر نشان می‌کند^{۱۲۲} که وقتی بوته‌یی یا درختی این زمزمه را به زبان می‌آرد چرا باید عارف مست مخمور که از خودی خود به کلی رسته است از آن خودداری کند؟ و به هر تقدیر وقتی من و ما و تو جز یک چیز نیست، آن کس که از خودی خود رسته باشد انا الحق گفتنش از خودی او نیست، صوت و صدایی از هست مطلق است که این دعوی جز از او بر نمی‌آید.

اگر اینجا باز خارخاری در خاطر سایل هست، از آن روست که با وجود وحدت بین عارف و معروف و به رغم نفی اثنتیت بین وجود و صورت تعین یافته آن، هنوز اهل معرفت بعضی سالکان را واصل می‌خوانند و این وصف را فقط به آنها تخصیص می‌دهند. مسأله این است که اگر جز هست مطلق هیچ چیزی وجود حقیقی ندارد، پس انسان را که مخلوق است ولابد وجود واقعی و مستقل ندارد، چرا واصل می‌خوانند و آن سیر و سلوک او که پایان یافتنش وی را از مرتبه سالک به مقام واصل می‌رساند^{۱۲۳} چگونه حاصل می‌شود؟ به این سؤال هم پاسخ شیخ همان است که نیل وصال برای مخلوق در رهایی از «خلقیّت» است^{۱۲۴}. لازمه آن هم جدایی از تعین و بیگانگی از آن خودی و همی و عاری از واقعیت است که «تعین» آن را به انسان می‌دهد و حقیقت خلاف آنست و به هر حال واصل به حق مخلوق نیست^{۱۲۵} و آنکه در مرتبه امکان متوقف می‌ماند البته واصل نمی‌شود و تا آنگاه که خیال خودی از پیش چشم جاننش برنخیزد قرب حق برایش ممکن نیست، پس فقط وقتی غیر حق چیزی در شهود تو نباشد — شوی تویی تویی با دوست واصل^{۱۲۶}

شک نیست که این جواب ایضاح و تقریری روشنی‌تر می‌خواهد و این چیز است که پرسنده آن می‌داند و باز برای آنکه مستمع غیر مخاطب زبده جواب را بهتر درک کند سؤال را به وجهی دیگر تکرار می‌کند که به هر حال در مورد آنکس که واصل خوانده می‌شود وصال بین ممکن و واجب چگونه است و حدیث قرب و بعد نسبت به حق و بیش و کمی که درین قرب و بعد اعتبار می‌شود^{۱۲۷} چه معنی دارد؟ جوابی که شیخ در یک کلمه به این سؤال

می‌دهد جوابی طرفه اما تجربی است. می‌گوید که درین — نزدیکی تودور افتادی از نحویش^{۱۱۸}. شیخ قرب و بعد را هم با تفاوتی که در مدارج آن هست ناشی از لوازم مراتب ظهور می‌داند که طی آن انسان هر قدر از هست مطلق فاصله می‌یابد از رتبه نور^{۱۱۹} و فیض حضور دور می‌ماند و قرب نهایی آنجاست که نوری برتر بروی بتابد و وی را از هستی خود که چیزی جز تعین نیست برهاند و او را از حجاب عالم که ممکن را از وصال واجب محروم می‌دارد رهایی بخشد^{۱۲۰}. بدینگونه انفصال و بعد و غربت که جان عارف از آن می‌نالد ناشی از کمال اتصال و قرب است و اگر حجاب هستی امکانی که تعین های عالم است از میان رفع شود تحقق این اتصال حاصل است.

سؤال معماگونه‌یی که اینجا بلافاصله از جانب سایل مطرح می‌شود در باب بحری است که ساحلش نطق و کلام است و پرسش در باب آنست که باری از قعر این بحر چه گوهر حاصل می‌آید؟^{۱۲۱} اگر شیخ درین سؤال از مفهوم نطق آنچه را صوفیه «کلمة الحضرة» می‌خوانند^{۱۲۲} به خاطر آورده بود بحر را عبارت از هست مطلق و حقیقت وجود تفسیر می‌کرد و گوهری را که از آن حاصل شد عبارت از صورت تعینات می‌یافت و بدینگونه سؤال سایل را به نحوی دنباله سؤال قبلی تلقی می‌کرد، اما شیخ ظاهراً به وجود رابطه‌یی بین این سؤال و سؤال ماقبل، تفتن پیدا نکرده است و آن را متضمن سؤالی استطرادی، و استفهامی اعتراضی شامل استفسار از مفهوم نطق و کلام و ارتباط آن با نفس و علم تلقی کرده است. به این سبب در جواب سایل با آنکه بحر را عبارت از هستی می‌داند آنچه را از قعر دریا حاصل می‌آید عبارت می‌داند از علم که در صدف حرف مخفی است و البته در و گوهر علم را که شامل نقل و نصّ اخبارست حاصل موجی می‌داند که از دریای هستی به ساحل نطق می‌ریزد^{۱۲۳} و بدینگونه علم را گوهری می‌خواند که از آن دریای ژرف بیرون می‌آید و — غلاف دُرّ از صوت و حرف است^{۱۲۴}. از اینجا به این نکته می‌رسد که گوهر واقعی علم لدنی است، علم کسبی اهل ظاهر نیست. تا صورت این نقش‌ها از خاطر محو نگردد آنگونه علم که حکم وحی دل را دارد و از عالم روح بردل افاضه می‌شود و در واقع قلک حامل آنست حاصل نمی‌آید و ازینجاست که شیخ سؤال را در قلمرو مباحث عرفان و آنچه از آغاز در تمام سؤال‌ها مطرح بود وارد می‌کند و بحث را دنباله مباحث سابق قرار می‌دهد.

در تمام سؤال‌ها مطرح بود وارد می‌کند و بحث را دنباله مباحث سابق قرار می‌دهد. معیناً سؤال دیگر که سایل به دنبال این مسأله مطرح می‌کند و آن نیز تا حدی به صورت لغز و معما عرضه می‌شود مسأله ارتباط وجود و موجودست و از مباحثی که تا اینجا در

کلام سایل و جواب شیخ مطرح بود بیگانه نیست. سایل اینجا بر سبیل طرح معما می پرسد آن کدام جزوست که از کل افزون است و آن جزو را چگونه می توان جست؟^{۱۲۵} شیخ که ظاهراً مسأله نسبت بین وجود و موجود را در جمله مباحث وجود به آنچه مؤدی به همین صورت تواند شد در خاطر دارد، و به همین سبب جواب را آماده دارد بلافاصله پاسخ می دهد که آن جزو وجودست چون وجود هر چند در ظاهر جزوی از «موجود» به نظر می آید به حقیقت آنچه موجود نام دارد خود جز جزوی از آن نیست. چرا که، آنچه «موجود» نام دارد غیر از «وجود» شامل «تعین» هم هست، پس موجود نسبت به وجود حکم کل را پیدا می کند شامل اجزاء، ولیکن این حکم از روی ظاهرست، حقیقت خلاف این است زیرا در واقع جزو که اینجا عبارت از وجودست بر صورت کل که در ظاهر موجود به نظر می رسد فزونی دارد. اما واقع آنست که این کل وجود واقعی ندارد^{۱۲۶} وجودش فقط عارضی است و چیزی جز تعین نیست و بدینگونه آنچه در ظاهر جزو موجود می نماید کل آنست و کل واقعی و هست حقیقی همانست. مسأله وجود و موجود به بحث وحدت و کثرت مربوط می شود و خوض درین مسأله نشان می دهد که کثرت عالم جز تعین های آن نیست و تعین ها هم امر عرضی است که ثبات و بقا ندارد در هر طرفه العین عدم می گردد و باز به ظهور می آید^{۱۲۷}. پیداست که این تعین در «موجود» واقعیت ثابتی ندارد آنچه واقعیت دارد فقط «وجود» است که وحدت و اصالت شأن آنست و خود آن در محدوده تعین نمی گنجد.

باری جوابی که شیخ به این سؤال می دهد مستمع را برای فهم و حل مسأله یی که سایل بلافاصله دوباره و با بیانی دیگر مطرح می سازد آماده می کند. اینجا سایل باز، برای آنکه تأکید و تبیین قابل هرگونه تردیدی را از ذهن مستمع بزدايد مسأله ارتباط وجود و موجود را به این گونه مطرح می کند که وقتی چیزی جز هست مطلق وجود واقعی ندارد، پس جدایی بین قدیم و محدث که این یک عالم و آندیگر خداست چگونه حاصل می شود؟^{۱۲۸} شیخ هم باز، چنانکه خلاف آن از وی انتظار نمی رود به تأکید و تکرار خاطر نشان می کند که بین این دو، جدایی وجود ندارد چرا که عالم باقی بودنش از هستی مطلق است از خود او نیست، پس البته بین قدیم و محدث جدایی وجود ندارد^{۱۲۹}. در تقریر این معنی هم شیخ باز بر سبیل تأکید می گوید که محدث هر چه هست همه اش همان قدیم است. ماسوی حکم وجود عنقا را دارد که در واقع اسمی هست اما مسمایی ندارد^{۱۳۰} و البته آنجا که وحدت حاکم است دیگر جایی برای دویی وجود ندارد. کثرات عالم ناشی از نسبت و تعین است و تعین ها هم

در کثرت خویش که ناشی از مرتبه امکان است شاهد بر وحدت است — بر وحدانیت حق^{۱۳۱}.

درینجا سایل که می‌داند سؤالهای او با جوابهایی که به دنبال خود می‌آورد دیگر جایی برای شبهه و تردید منکر باقی نمی‌گذارد به این گفت و شنود خاتمه می‌دهد، اما چون می‌داند ظاهر عبارات اهل معرفت در آنچه، ایشان از احوال و مقامات خود یا از ظهورات تعین‌ها و کثرت‌ها به بیان می‌آورند در اذهان کسانی که با سر آن معانی آشنایی ندارند غالباً سوء تفاهم و شک و تأمل برمی‌انگیزد، سؤالی چند را هم در آن باب مطرح می‌کند و با این چند سؤال که جواب آن می‌تواند این شبهات و سوء تفاهم‌ها را رفع و ازاحه کند لب از سؤال فرومی‌بندد و جواب شیخ هم در دنبال ایضاح این معانی کتاب وی را به پایان می‌آورد.

در طی این سؤالهای نهایی اول می‌پرسد که در قول اهل معنی آنچه به چشم و لب اشارت دارد مراد چیست و آنکس که در مقامات و احوال سیر می‌کند از رخ و زلف و خط و خال^{۱۳۲} چه می‌جوید؟ در جوابی که شیخ به این سؤال می‌دهد نخست از مستمع در می‌خواهد تا درین اقوال سرسری ننگرد و بی تأمل در حق اهل تحقیق ظن خطا نبرد و اگر خود اهل کشف و تجربه این گونه مواجید و لطایف هست باری با آنها که اهل معنی بوده‌اند از در انکار در نیاید^{۱۳۳}. چون این گونه الفاظ و عبارات که در عرف عام اول خاص محسوسات می‌نماید نزد اهل معنی از همان اول به معانی مجرد اختصاص دارد و اگر هم از اول منصرف به مجردات نیست باری اهل معنی آنها را به غیر محسوس نقل کرده‌اند و به هر حال در مورد اقوال اهل معنی باید موضع تشبیه و تنزیه را درین باب به درستی دریافت و تناسب را در نقل از محسوس به غیر محسوس به واجبی رعایت باید نمود^{۱۳۴}. هر چند در مقام سکر تعبیر مواجید و حالات روحانی و معانی غیر محسوس به وسیله این گونه الفاظ محسوس جایز نیست در حال صحو که انسان از خود بیخود نیست ازین گونه الفاظ و عبارات آنچه استعمالش در معانی غیر محسوس با ظاهر شریعت منافات دارد، البته از به کار بردنش باید اجتناب کرد^{۱۳۵}. بدینگونه چشم و لب آنجا که به اوصاف جسمانی بر نمی‌گردد از همین حالات و مواجید کشفی حکایت دارد چنانکه زلف آنجا که از تعینات و کثرات حاکی به نظر می‌آید به این گونه معانی مربوط است در معنی عادی قابل حمل نیست. همچنین رخ درین موارد به این گونه معانی، و خط عبارت از جناب کبریائی^{۱۳۶} است که سر مبهم ظهور وحدت در

کثرت را نشان می‌دهد و تمام این مظاهر حسن و جمال را شیخ برهمین وجه، به آنگونه معانی منصرف می‌دارد.

این طرز تعبیر از اشارات مربوط به لطایف جمال که خاص اهل معنی است در کلام صوفیه سابقه دارد و از همین روست که معنی آنها اینجا بر سبیل سؤال مطرح می‌شود. در واقع امام ابو حامد غزالی هم از همین باب طیّ بحثی که دربارهٔ سماع دارد خاطر نشان می‌کند که درین احوال چون عشق حق بر قلب سالک غالب آید ممکن است از سواد بنا گوش که در کلام اهل معنی آید، ظلمت کفر و از نصارت روی نور ایمان را فهم کند، چنانکه در تذکر وصال لقاء حق و از تذکار فراق، حجاب راه را به یاد آورد^{۱۳۷} و این گونه برداشت که در سخن شیخ ابوسعید هم در باب پاره‌یی بیت‌ها که بر زبان وی می‌رفت نقل است^{۱۳۸} البته گوینده را در نزد مستمع از اتهام لغو و باطل و اشتغال به لهو و گزاف بیرون می‌آورد.

به هر حال در جواب سؤالی هم که طیّ آن سایل می‌پرسد پس شراب و شمع و شاهد چه معنی دارد و خراباتی شدن دیگر چه دعوی است؟^{۱۳۹} باز شیخ الفاظ را به همین گونه معانی رمزی منصرف می‌دارد، شراب و شمع را ذوق و نور عرفان می‌خواند و شاهد را عبارت از هست مطلق می‌داند که از کس پنهان نیست و در همهٔ اعیان هم جلوه دارد^{۱۴۰}. با این طرز تلقی آیا نباید انتظار داشت که شیخ خراباتی شدن را هم از خود رهایی بیابد^{۱۴۱} و توقف در خودی را متضمن کفر و عصبان نشان دهد؟ و وقتی سایل از بت و زنار و ترسایی هم که در اشارات اهل معنی مکرر می‌آید سؤال می‌کند و آنهمه را کفر می‌خواند باز بر همین شیوه عبارات قوم را از احتمال معانی ظاهری تنزیه نماید ترسایی را تجرید بخواند و بت را مظهر عشق و وحدت و رمز وجود تلقی نماید و توجه دهد که چون وجود به هر صورت که هست خیرست، بت را شر تلقی نمی‌کند و ازینجاست که هر کس حقیقت معنی بت را درک نماید البته آن را نفی نمی‌نماید و از آن هم به خطا و ضلال نمی‌افتد^{۱۴۲} فقط آنها که حقیقت آن را درک نمی‌کنند درین باره دچار توهم و سوء تفاهم می‌شوند و با این شیوه تعبیر که یادآور اشارات ابن عربی^{۱۴۳} هم درین گونه معانی هست شیخ بت و زنار و ترسایی و ناقوس را هم در اشارت اهل معنی منصرف به الزام ترک ناموس و تظاهر می‌داند^{۱۴۴} که اخلاص عمل بدون آن ممکن نیست و در تقریر این معانی تحذیر از مدعیان ارشاد و اصحاب سالوس و ریا را هم که به لاف و دعوی و با اظهار شطح و طامات بیهوده خود را اهل کرامات نشان می‌دهند و

طالبان ساده دل را از راه به در می برند لازم می یابد و قبل از آنکه تقریر این معانی را به پایان آرد از انحطاط تصوف در نزد صوفیه عصر و فساد حال مدعیان عاری از حقیقت پرده برمی دارد و پیر خود را که ظاهراً انشاء جوابهای سایل به اشارت اوست و اهداء اثر هم می بایست به او باشد به عنوان مرد کامل که از قید ناموس و سالوس و سُمعه و ریا رهایی یافته است می ستاید و مخاطب را به ارادت نسبت به امثال او ارشاد می کند و او را به کنایه و برسبیل رمز ترسازاده و ترسایچه نشان می دهد^{۱۴۶} که مظهر لطایف جمال معنوی و ساقی و مغنی بزم رهروان حق است و از آنچه خود وی به لطف و عنایت او مدیونست با زبان شاعرانه و با شوق و علاقه یی مریدانه یاد می کند و سؤال و جواب را با اشارت به لطایف احوال خویش^{۱۴۷} به پایان می آرد.



خاتمه کتاب که بیتی چند - نه بیت - بیش نیست و فاتحه آن که شامل تحمید و بیان اسباب نظم کتاب است سؤال و جوابهایی را که ماده مضمون این منظومه عرفانی است درون چارچوبی از سنت های شعری عصر قرار می دهد. قریحه شاعری شیخ را، به رغم آنکه خود او درین باب هیچ داعیه هم ندارد، از حد متوسط رایج در نزد اکثر شعرای عصر بسی برتر نشان می دهد. براعت استهلالی هم که درین فاتحه کلام مشهودست از مباحث کتاب پرده برمی دارد و در عین حال طرز تلقی گوینده را ازین مباحث برای خواننده روشن می کند. چنانکه وقتی کتاب را «به نام آنکه جان را فکرت آموخت» آغاز می کند و از چراغ جان که به نور دل روشنی می یابد، سخن می گوید^{۱۴۸}، خواننده درمی یابد که مسأله تفکر، و مسأله نور باطن و هدایت الهی از نظر گوینده دور نیست و آنجا که از فضل حق که هر دو عالم از آن به نور وجود روشن می گردد و بدینگونه تقدم قدیم بر محدث آشکار می گردد و از فیض وی که خاک آدم را گلشن می کند و مرتبه خلافت الهی و غایت در خلق را برای انسان ممکن می سازد یاد می کند^{۱۴۹} برای خواننده محقق است که در آنچه به دنبال این بسمله و تحمید می آید مسأله ایجاد در عالم غیب و شهادت و مسأله تفوق آدم بر سایر کاینات که مبنی بر مقام جامعیت انسان است مجال بحث دارد. همچنین اشارت شیخ به کلمه «گُن» در اینجا و اینکه خداوند کونین را با اشارت این کلمه پدید می آورد و با این نفخه خلاقه لوح عدم را که تعبیری از مرتبه علم اوست به نقش ظهورات اعیان ثابته منقوش می دارد نیز به طور ضمنی معلوم می دارد که گوینده ظهورات اعیان را از عدم نسبی که مرتبه صور علمیه است تا مرتبه وجود

ظاهری با فیض و فضل حق مربوط می‌یابد و ناچار خواننده این ابیات آغازین می‌بایست درباره وجود و ارتباط موجود با آن منتظر تقریر وحدت وجودی باشد.

وقتی هم از تعین آدم و تفکروى در باب هویت خویش^{۱۵۰} یاد می‌کند و تفکر وی را سیر و سفری از جزوی به کلی فرامی‌نماید و حاصل آن را هم ادراک اعتباری بودن عالم نشان می‌دهد و عالم را مثل سلسله اعداد می‌یابد که حقیقت ثابت در همه آنها جز واحد که اعداد فقط مراتب نزول و صعود آن هستند و آنچه در تمام آنها ساری و ثابت محسوبست فقط واحدست نیست باز مسلم است که طرز تلقی وی از عالم و انسان نوعی ارتباط و تشابه را بین آنها الزام می‌کند و اگر این ارتباط و تشابه که انسان و جهان هر دو را وجود اعتباری و خالی از حقیقت واقعی نشان می‌دهد منجر به آن شود که انسان عالم صغیر و عالم انسان کبیر تلقی گردد نتیجه‌ی است که استنباط آن ازین مقدمات غرابتی ندارد و خواننده‌ی که همین نخستین ابیات منظومه را می‌خواند از همان قدم اول می‌تواند خود را در دنیای وحدت وجود وقوعی و در اقلیم تعلیم ابن عربی و اصحاب وی بیابد و این معنی را که تصور وجود غیر و ماسوی در ذهن انسان ناشی از وهم او و همانند صورت موهوم دایره‌ی است که از مشاهده سرعت سیر دورانی یک نقطه متحرک متغیر برای حس پیش می‌آید^{۱۵۱} بهتر درک می‌کند و بدینگونه با مضمون این معنی که حقیقت مفهوم وحدت وجودست از همان آغاز کتاب آشنایی پیدا می‌کند و مراتب وجود را به منزله خطی ممتد و بی‌انتهای می‌یابد که خلق عالم از حضرت جامعه که انسان است تا عناصر و ارکان و، از جوهر مفارق تا ماده هیولائی در آن سیر دائم دارند و اینکه نیل به هدایت درین راه، برای انسان که عالم صغیر محسوبست و تمام عالم در وجود او خلاصه می‌شود، از طریق متابعت انبیا ممکن است باز خواننده آگاه را متوجه می‌کند که سروکاری با تعلیمی است که مثل فصوص الحکم با حکمت انبیا ارتباط دارد و کمال مراتب آنها را در مرتبه حکمت محمدی سراغ می‌دهد و این همه، گلشن راز را منظومه‌ی مبتنی بر تعلیم وحدت وجود نشان می‌دهد و در عین حال تفاوت اقوال را در آنچه به این معانی مربوط است ناشی از تفاوت در احوال اصحاب اینگونه مقالات فرامی‌نماید و معلوم می‌دارد که اختلاف اقوال مشایخ درین مباحث ناشی از تضاد در ادراک حقیقت نیست از تفاوت احوال و منازل آنها ناشی است^{۱۵۲} که از آن جمله هریک در آنچه گفته‌اند از منازل و مواجید خویش خبر داده‌اند و تفاوت در طرز تعبیر حاکی از تفاوت دریافت نیست و اگر با این مقدمات تفسیر و تأویل عبارات و الفاظ اهل معنی هم درین منظومه مورد

بحث گردد، البته غرابت ندارد و گویی چند بیتی که درین مقدمه تفاوت احوال مشایخ را به بیان می آورد تمهید گونه‌یی برای التزام خوض در معنی آن الفاظ و عبارات هم هست.

خاتمه کتاب هم که شیخ به دنبال حسب حالی کوتاه چیزی از منازل و احوال خویش را در مراتب کشف و شهود در طی آن بیان می‌کند شامل اشارت به انگیزه وی در تبیین این معانی است و اینکه شیخ چون در پی تقریر احوال خود آنچه را از اتصال با مقام جمع عاید می‌نماید به گلشن تعبیر می‌کند، اثر خود را گلشن راز می‌خواند و آن را شمه‌یی از آن گلشن روحانی کشف و شهود می‌یابد، مجالی به وی می‌دهد تا اینجا نیز مثل آنچه در مقدمه مربوط به سبب نظم کتاب به بیان آورد^{۱۵۳}، این نام را از الهام حق و از اشارت حضرت^{۱۵۴} فراماید. به هر حال شیخ در اینجا با اظهار فخر و شکری عاری از کبر و دعوی، از توفیقی که در اتمام اثر عایدش گشته است اظهار خرسندی می‌نماید و ضمن آنکه از خواننده توقع رحمت و دعا دارد کتاب را با دعای *حُسن خاتمت*، با نام خویش به پایان می‌آرد که —

الهی عاقبت محمود گردان^{۱۵۵}

اینکه شیخ در جواب حاضران مجلس که از وی پرسش‌های اهل خراسان جواب منظوم طلب می‌کنند خاطر نشان می‌کند که این مسایل را بارها در رسایل خویش تقریر کرده است، معلوم می‌دارد که فهم درست جوابهای موجز منظوم وی را باید از رسایل نشر جست. به علاوه از براعت استهلالی که مقدمه کتاب وی را متضمن عبارات و الفاظ اصحاب مکتب ابن عربی نشان می‌دهد برمی‌آید که هر چند بعضی اقوال وی از سخنان غزالی و مکتب وی نیز متأثر می‌نماید، باز در تبیین و تقریر عقاید و آراء وی از تعلیم صاحب *فصوص الحکم* و فتوحات مکیه نباید غافل بود و اینکه در بین شارحان گلشن شیخ محمد لاهیجی مؤلف *مفاتیح الاعجاز* که جالب‌ترین و رایج‌ترین شرحهای گلشن است، شرح خویش را بر تعلیم ابن عربی و مخصوصاً بر پاره‌یی اشارات شیخ در رساله *حق‌الیقین* و منظومه *سعادت‌نامه* هم قرار می‌دهد معلوم می‌دارد که تعلیم وی را بیشتر در چارچوبه مذهب وجودی ابن عربی می‌توان در نظام فلسفی واحد در آورد و اگر در عهد صفوی که عرفان اهل دفتر به نحو بارزی متأثر از ابن عربی است، منظومه گلشن راز در حد یک *جامع الحکمه* موجز تلقی می‌شود بدون شک تا حد زیادی به جهت اشتغال آن بر تعلیم وحدت وجودی ابن عربی هم هست.

در تعلیم گلشن راز آنچه عرفان نظری نام دارد و حاصل سواد و حرف و اوراق دفترست با عرفان عملی که از دل اسپید همچون برف می خیزد و درد و سوز آن اوراق دفتر را می شوید و در محدوده عقل و نظر نمی گنجد به هم در می آمیزد و با هم پیوند می خورد. اینکه فکر را مثل سلوک اهل طریقت قبل از هر چیز به سیر و سفر تعبیر می کند^{۱۵۶} رمزی است که عرفان اهل مدرسه را هم با عرفان اهل خانقاه هماهنگ می سازد و اینکه عالم را کتاب حق تعالی می خواند و فهم آن را به لمعه ای از نور تأیید و تجلی موقوف می یابد هم تأکیدی است در باب متوقف بودن آنچه عرفان نظری خوانده می شود بر سلوک طریقت و آنچه عرفان عملی نام دارد. قول به اتحاد عارف و معروف هم که حاصل این تعلیم است نفی تعین سالک را در نهایت سیر عرفان اهل عمل از لوازم قول به اعتباری بودن تعین ها نشان می دهد و قول به طور ماوراء عقل و انکاء بر مواجید کشفی را که حاصل تزکیه نفس و تصفیه باطن است از اعتماد بر استدلال عقلی رایج در نزد اصحاب حکمت و کلام بیشتر مایه نیل به یقین قلمداد می کند. قول به اینکه تعین ها امور اعتباری است و آنچه در کمال خویش حاصل و ساری است و لاجرم هیچ چیز حقیقت آن را محدود نمی کند وجودست، قول به اصالت وجود را الزام می کند و چون از دو حیثیت تحلیلی که در هر موجود به تصور می آید (= حیثیتین شیئی) و عبارت از وجود و تعین (= ماهیت) است وقتی تعین اعتباری باشد دیگر وجود اعتباری نیست، چرا که در آن صورت موجود تحقق و تقوم نمی پذیرد پس در اصالت وجود جای شبهه نمی ماند. چون ماهیت (= تعین) در ذات خویش نسبت به قبول عدم و قبول وجود وضع مساوی دارد و تا وجود با آن منضم نباشد مجرد تعین در خارج موجود نمی شود از اینجاست که شیخ وجود را جزوی می داند که از کل افزون است و در واقع سابق بر کل هم هست و بدینگونه تعین نیز که در حیثیت تحلیلی شیئی موجود جز امر اعتباری نیست در مراتب کثرت و وحدت، علت و معلول، و تقدم و تأخر خویش چیزی جز وجود نیست پس وجود درینجا به نور می ماند که در مراتب ضعف و شدت خویش همان نورست و حقیقت معنی نور در مراتب آن کسر و اضافه اند، آنچه موجب کثرت یا تأخیر یا معلولیت آن می شود فقط حدود و قیودی است که نور در عبور از مُشَبَّک های مشکلات^{۱۵۷} پیدا می کند و لازمه ظهور و تنزل وجود درین مراتب است. البته عالم کثرات اگر ماسوای وجود در نظر آید وجودش قابل اثبات نیست، هرگاه جوهر و عرض باشد تصور قوام و بقای آن هر دو اشکال دارد و اگر از هیولا و صورت باشد از دو معدوم وجود موجود چگونه حاصل تواند شد؟

با قول به اعتباری بودن ماهیت البته اصالت ویژگی وجود خواهد بود، اما اینجا البته از خلط بین اعتبارات سه گانه احتمالی که اصالت و رای آنهاست باید اجتناب کرد، از آنکه اصالت عاید به مطلق وجودست و به آنچه اعتباریست راجع نیست. وجود مقید و عام در حد تعین اعتبار می شود و درین هر دو مورد که اعتبار بشرط شیئی وجود را مقید و اعتبار بشرط لاشیئی آن را عام می سازد انضمام تعین با وجود، از وجود مقید و وجود عام نفی بساطت می کند و جایی برای اصالت هم برای آن ها باقی نمی گذارد. آنچه در عین حال هم بسیط است و هم محتمل کثرت و انضمام نیست وجودی است که لا بشرط شیئی باشد که تعین ندارد.^{۱۵۸} و هر چند وجود بشرط شیئی و وجود بشرط لاشیئی هم در دایره شمول آن واقع است باری مطلق شمول آن مقید به هیچ قیدی نیست نه خاص است نه عام و ازین رو محتمل کثرت نیست. اصالت هم فقط به آن راجع می شود و هر چه جز آنست اعتباریست و اصالت ندارد. به هر حال وجود در مفهوم لا بشرط شیئی مرتبه اطلاق دارد از آنچه آن را مقید یا عام سازد ترفع می جوید حد و تعین که در کثرت موجود هست، اگر هم شرط ظهوری در مراتب تنزلاتش هست شرط تحقق آن در حد ذاتش نیست.^{۱۵۹} مراتب تنزلات هم که ظهور وجود لا بشرط در آنها اطوار وجود را تحقق می دهد از شمول در طی مرتبه اطلاق خارج نمی ماند چرا که خود آن مراتب اعتباریست و تحقق آن هم منافی با بساطت وجود لا بشرط و مستلزم تحقق کثرت و اعتبار در آن نیست. این مراتب که تفصیل آنها متضمن تقریر نظریه حضرات خمس در طریقه اصحاب ابن عربی است کثرت در موجود را با وحدت در وجود جمع می کند و ظهور کثرات را ناشی از اعتبار نسبت ها و اضافات نشان می دهد که و رای این نسبت ها و اضافات آنچه واقعیت دارد در حد نمود و نمایش نیست وجود من حیث هو هوست که وحدت و بساطت و اصالت شأن آنست.^{۱۶۰}

تقریر این مدعا هم برین وجه است که وجود لا بشرط اگر واجب باشد هرگونه وجود دیگر را که منافی با وحدت آن باشد نفی می کند و حقیقت آنست که وجود درین مفهوم واجب هم هست چرا که در غیر این صورت یا باید عدم باشد یا ممکن. البته عدم نیست چون لازمه وجود بودنش ابای از عدم خواهد بود، ممکن هم نیست چون ممکن امریست که وجود و عدم برای آن مساوی باشد. اما وجود لا بشرط، عدم را امکان تحصیل نمی دهد تا چه رسد به آنکه خودش پذیرای آن یا منفعل از آن باشد و بدینگونه واجب بودنش محقق است و با واجب بودن آن جایی برای هیچ گونه وجود دیگر جز در مرتبه اعتباری و تبعی باقی نمی ماند.

درینصورت کثرت موجود هم که امری تحقیقی است ناچار می‌بایست لازمه وحدت وجود و عین آن اعتبار شود نه امری که با تحقق وحدت در وجود لا بشرط متافی باشد. به عبارت دیگر وحدت در وجود وقتی می‌تواند با کثرت در موجود جمع آید که این کثرت منطوی در وحدت باشد نه مغایر آن. پس وجود کثرت، خود جلوه‌یی از وحدت می‌شود و آنچه به نام وجود بشرط لا یا وجود بشرط شیئی خوانده می‌شود نیز در وجود لا بشرط منطوی خواهد بود. بدینگونه، تعیین‌ها بی‌آنکه مستلزم کثرت یا تعدد واقعی در وجود باشد از تجلی وجود در مراتب ناشی است و این تجلی که در تعبیر متألهان عرفا فیض هم خوانده می‌شود موجب ظهور وجود لا بشرط شیئی در مرتبه وجود بشرط شیئی می‌گردد و البته وجود بشرط لا شیئی هم از جهت شمولش بر افراد، ملحق بدان به شمار می‌آید و بدینگونه عبور و نزول وجود لا بشرط شیئی تا مرتبه وجود بشرط شیئی تنزلات آن محسوبست. آنچه متألهان از آن به فیض اقدس و فیض مقدس تعبیر می‌کنند مراتب این تنزلات است و اشارت به فیض در خطبه تحمید و تسمیه گلشن راز هم از توجه‌گوینده به این معانی حاکی است.

به هر تقدیر، از همین جاست که متألهان عرفا حق را وجود مطلق خوانده‌اند و از وحدت وجود دم زده‌اند، و در رفع اشکالی که مخالفان برین قول وارد کرده‌اند و اعتراض معروف شیخ علاءالدوله سمنانی بر قول ابن عربی تعبیری از آنتست^{۱۶۱}، محققان گفته‌اند که وقتی ابن عربی حق را عین اشیاء می‌خواند و می‌گوید: سبحان من خلق الاشياء وهو عينها البته حق را وجود لا بشرط اعتبار می‌کند که بسیط و واحدست اما وقتی علاءالدوله حق را از آن نسبت تنزیه می‌نماید از آن‌روست که وی از کلام ابن عربی وجود بشرط لا را استنباط می‌کند که کثرت‌پذیر و غیر بسیط است و هرچند خود علاءالدوله با فحوای اصل قول محیی الدین بدانگونه که او بدان ناظرست مخالفتی ندارد این فقدان تفاهم وی را به تخطئه قول او در وحدت وجود وامی‌دارد^{۱۶۲}.

بدینگونه ذات حق هرچند عین اشیاء به شمارست اما وجود وی نه فقط شیئی معین (= بشرط شیئی) نیست، شیئی نامعین (= بشرط لا شیئی) هم نیست، وجود مطلق من حیث هوهو (= لا بشرط شیئی) است و اگر آن را عین وجود خوانند درین حمل وجود در مفهوم لا بشرط شیئی منظورست و ازینجاست که وی را بسیط الحقیقه، خوانده‌اند «که واحد کثیر ناماست از وجه ظهور کثیر و از روی بطون واحدست»^{۱۶۳}. بسیط الحقیقه هم درین مفهوم هرچند کل اشیاء را که عبارت از جمیع مراتب و اطوار وجودست شامل است هیچ چیز از

آنها نیست، چرا که برخلاف آنها تعین ندارد به شرط شیئی یا بشرط لاشیئی نیست وجود مطلق و من حیث هوهوست. قاعدة بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیئی منها، هم که در تعبیر ازین معنی معروف است و خود آن از مبانی و اصول حکمة متعالیه محسوب است، سابقه آن به کلام شیخ یونانی ... افلوطن — می رسد که درباره مبدع اول می گوید هیچ چیز از اشیاء نیست اما جمیع آنهاست^{۱۶۴}.

به هر حال کثرات عالم که اطوار و شؤون وجود در مرتبه تعین است به جهت این تعین در مرتبه امکانی واقع اند، اما نسبت آنها به واجب از مقوله نسبت شأن به ذی شأن است و بدینگونه صدور محدث معلول از ذات قدیم که علت آنست در حقیقت تنزل علت در مرتبه معلول و تطور ذی شأن از اعلی به ادنی است و بدینسان معلول و علت حقیقت واحدست بین آنها اثنیبت واقعی نیست و با رفع دوگانگی البته جایی برای شبهه حلول و اتحاد هم که اثنیبت لازمه آنهاست باقی نمی ماند. نسبت واجب به ممکن هم درین مراتب اضافه اشراقی است که عین ابداع است و چون بدینگونه معلول شائی از شؤون نازله علت است، پس علم معلول به خود که علم حضوری است، علم به علت هم هست و ازینجاست که معرفت عارف عین الیقین می شود. همچنین علم علت به معلول که نیز علم علت به مرتبه نازله وجود خویش است علم حضوری است، هم علم است و هم ابداع معلوم و بدینگونه اتحاد عاقل و معقول تنها در علم انسان به ذات و ذهن خویش، مصداق ندارد در مطلق علم هم صادق است و آنچه آن را از هرگونه شبهه بی مصون می دارد وصول آن به شهودی است که در آن عارف کثرات عالم را شؤون نازله وحدت می یابد و این امریست که هر سالک طالبی را مسلم نیست.

اما ادراک آن برای عارف متأله هم از طریق نیل وی به طور ماوراء عقل ممکن است که عقل وجدانی و شهود اهل وحی است. شیخ در گلشن راز وجود این طور را امری محقق تلقی می کند و این امر که غزالی هم در المنقذ من الضلال^{۱۶۵} فرض وجودش را الزام می نماید، نزد عین القضاات هم مجال تقریر دارد^{۱۶۶} و با اینهمه متألهان و اهل حکمت نظری آن را جز در مفهوم وحی و نبوت قابل تأیید نمی شمردند، لیکن شیخ و کسانی از متألهان صوفیه که آن را در مفهوم اوسع وسیله ادراک اسرار ماوراء ادراک عقل می پندارند راه نیل بدان را هم رفع حجابهای ظلمانی و نورانی می دانند که علم بحثی و تقید به درس و کتاب هم از آن جمله است و بدینگونه عقل اهل برهان و اصحاب نظر را از ادراک آن قاصر می شمردند و

تأکید می‌کنند که تا سالک لوح دل را از نقش علوم ظاهر نشوید به این طور که مرتبه علم وراثت و علم لدنی است راه نمی‌یابد و فقط با نیل به این طورست که عارف کتاب و دفتر را یکسو می‌نهد، اوراق اهل بحث و نظر را می‌شوید و مطالعه کتاب حق و تأمل در حروف و نقوش آن را که سیر در آفاق و انفس است بیش از آنچه در هر کتاب دیگر هست وسیله نیل به یقین می‌یابد و تا وصول بدین مرتبه آفاق و انفس را به چشم کتابی عظیم و شگرف در مطالعه می‌گیرد.

تلقی از آفاق و انفس به مثابه کتاب الهی البته تأمل در احوال عالم صغیر و عالم کبیرا الزام می‌کند. طرفه آنست که دانسته^{۱۶۷} هم عالم را به کتابی مانند می‌کند^{۱۶۷} که عشق شیرازه آن است. به علاوه هم دکارت^{۱۶۸} جهان را کتابی بزرگ می‌یابد که طالب معرفت از آن نکته‌ها می‌آموزد و هم گوته^{۱۶۹} طبیعت را که عالم آفاقی است «کتابی زنده» نشان می‌دهد که معنی آن غالباً نامفهوم می‌ماند اما ادراک ناشدنی هم نیست^{۱۷۰}. اینکه ارسطو^{۱۶۹} نفس را «لوح غیر منقوش» می‌خواند و افلوطین^{۱۷۱} اجرام سماوی را به حروف مکتوب تشبیه می‌کند که شناخت آنها انسان را بر کشف مغیبات احوال قادر می‌کند نیز مبنی بر صورت مضمری ازین تشبیه است. کریمه^{۱۷۲} بوم نظوی السماء کطی السجل (۱۰۴/۲۱) تصویر آسمان را در ذهن مخاطب به صورت «کتابی گشوده» القاء می‌کند که پایان یافتن عالم آن را طوماروار درمی‌نوردد و نظیر این تشبیه در تورات (خروج ۳۱/۱۸) هم در باب فرجام عالم هست. نزد متألهان عرفا عالم کتابی است که صورت اسماء حق را دربر دارد و همانگونه که کتب شرایع شامل پنج کتاب: صحف، زبور، تورات، انجیل و قرآن است عالم هم شامل پنج کتاب تکوینی است که عبارت از حضرات خمس است^{۱۷۱}.

باری در تبیین این مقال که هر کس جانش مستغرق انوار تجلی است، تمام عالم را کتاب حق تعالی تلقی می‌کند^{۱۷۲} و در حقیقت جهان قرآن تکوینی و متضمن آیات الهی محسوبست شیخ خاطر نشان می‌کند که عوالم منتهی در کل اعیان در حکم سوره‌های این کتاب محسوبند و هر عالم سوره‌یی خاص است مشتمل بر آیات، و اگر اولین سوره این قرآن تکوینی عقل کل و صادر اول است آخرش مثل قرآن تدوینی سوره ناس است و در حقیقت کتاب عالم هم مثل قرآن از باء بسم الله که عقل مظهر آنست و اولین تنزل الف وحدت

* Dante * Descartes * Goethe

محسوبست آغاز می‌شود و به ناس که آخرین کلمه کتاب حق در قرآن و به حقیقت رمز جامعیت نهائی انسان و غایت وی در کلّ خلقت است منتهی می‌گردد و بدینگونه تأمل در کتاب تکوینی عالم، عارف آگاه را به شناخت انسان کامل که حضرت جامعه و غایت وجود عالم است رهنمون می‌شود و اینجاست که عارف در شناخت انسان کامل به فرد اکمل آن که در نزد صوفیه «حقیقت محمدیه» محسوبست می‌رسد و این معنی ضرورت انطباق سلوک اهل طریقت را با معاملات اهل شریعت توجیه و الزام می‌کند.

البته سلوک که بدون آن انسان به کمال ممکن خویش نایل نمی‌شود مستلزم رفع... کردن موانعی است که وی را در عالم کثرات و تعینات مقید و محبوس ارکان و طبایع می‌دارد و تا وقتی انسان این موانع را از سر راه دور نکند سیر در مراتب کمال که آنسوی عالم ناسوت است برایش حاصل شدنی نیست. التزام شریعت هم برای آنست که سالک طریقی، کمالی را که در «حقیقت محمدیه» تحقق دارد از نظر دور نسازد ورنه پیداست که آنچه اصل سلوک، آن را بر سالک الزام می‌کند خروج از خودی است که رفع تعین می‌کند، بازگشت به وحدت را ممکن می‌سازد و بین سالک با آنچه مقصود سلوک اوست تمییز و فاصله‌یی باقی نمی‌گذارد. ۱۷۳

معهدا این سلوک تا وقتی بر وفق اسوه حسنه که سیرت محمدی است انجام نشود موجب رهایی از کثرات عالم طبع و وسیله نیل به کمال در مراتب مافوق عالم ناسوت نیست به همین سبب سیر و سلوک مسافر راه، متضمن جمع بین شریعت و طریقت می‌شود و چون حقیقت محمدیه کمال مراتب انبیاست، با آنکه وی در ظاهر آخرین انبیا و خاتم نبیین به شمار می‌آید ۱۷۴ در باطن و از جهت غایت اولین آنهاست و بدینگونه چون اول و آخر خلقت هموست هر گونه عدول و انحراف از سیرت و سنت او سالک را از نیل به کمال، مانع می‌آید متابعت او هم در حقیقت سعی در تحقق یافتن به احوال اوست که حقیقت همان است و بدون نیل بدان، تحقق به طریقت که افعال اوست و تحقق به شریعت که اقوال اوست حاصل ندارد و به کمال مراتب سیر که رفع تعین و اثینیت بین عارف و معروف است دست نمی‌دهد. رفع اثینیت در طریق سلوک هم البته هدفش نیل به مراتب فناست که خود مرادف رفع تعین از وجودست اما فقر و الزام آن هم رمزی دیگر از رفع تعین است و در همین مفهوم رمزی است که فقر نشانه وصول به مرتبه لا تعین و فنا تلقی می‌شود ۱۷۵ و کمال آن مرادف با نیل سالک به غایت سلوک خویش به شمار می‌آید — اذا تم الفقر فهو الله.

بدینگونه، فقر و فنا که رمزی از رفع تعین و درآمدی به عالم وحدت است، عالم صغیر را که انسان است در مسیر سفر الی الله آماده نیل به مرتبه رفع تعین می‌کند، اما سالکان راه درین طریق هر کدام از تجربه خویش به نحوی دیگر تعبیر کرده‌اند و چون هریک از منزل و موقف خاص خویش سخن گفته‌اند نشانی‌هایی که در باب این منازل داده‌اند برنمط واحد نیست، ازینجاست که فهم عبارت آنها دشوار گشته است.^{۱۷۶} و کسانی را که از سواجید و مدرکات آنها بهره ندارند درین باب به اشتباه افکنده است، چنانکه بعضی مردم آنها را به تشبیه و اتحاد منسوب کرده‌اند و برخی گمان قول به حلول و تناسخ در حق آنها برده‌اند. ظاهر آنست که نزد شیخ محدودیت الفاظ در مقابل عدم تناهی معانی از اسباب این سوء تفاهم‌ها در حق ایشان شده باشد. در واقع معانی، چنانکه شیخ خاطر نشان می‌کند^{۱۷۷} به بحر قلمزم می‌ماند که درون ظرف محدود الفاظ گنجایی ندارد. الفاظ فقط به نحو رموز اشاره چیزی از آن معانی را تعبیر می‌کنند و چون اهل معنی گه گاه مکاشفات روحانی خود را به لسان اهل خرابات تقریر می‌نمایند فهم اقوالشان بر نااهلان متعسر می‌شود و ضرورت آشنایی با رموز آنها ازینجاست و هرچند پاره‌یی ازین رموز در اشارات محیی الدین بن عربی و صاحب اوراد الاحباب هم هست ادراک لطایف اسرار آنها را در جوابهایی که خود شیخ درین باب به سؤال اهل خراسان می‌دهد بهتر می‌توان دریافت و غیر از تفصیل شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن، رساله مشواق تصنیف فیض کاشانی هم در تفصیل شرح این رموز در کتاب گلشن و نیز آنچه در ترجیع بند معروف هاتف اصفهانی به ایجاز و اشارت درین باب آمده است^{۱۷۸} در دفع توهم کسانی که این اشارات را جز بر ظاهر عبارت حمل نمی‌کنند کافی است. به هر تقدیر، این منظومه تعلیمی صوفیانه که شیخ آن را به اشارت حضرت، گلشن راز می‌خواند علاوه بر آنکه یک مجموعه معارف و جامع الحکمه دقیق و موجز ارباب عرفان در زبان فارسی است، درآمدی هم برای ادراک درست لطایف غزل صوفیانه در شعر فارسی نیز هست.

یادداشت‌ها

۱. در باب مآخذ مربوط به شرح‌های منظومه، ر. ک: جستجو در تصوف / ۴۱۴.

2. Voyage de monsieur Le Chevalier Chardin en Perse et Autres Lieux de L'Orient, Amsterdam 1711, II/154.

۳. گلشن راز جدید را محمد اقبال در ذیل زبور عجم منتشر کرد. برای تفصیل بیشتر در باب آن، ر. ک:

Bausani, A., in Aiuon 1959.

۴. جستجو در تصوف ایران / ۳۲۸-۳۱۳.

۵. مکاتیب عبدالله قطب، انتشارات خانقاه ذهبیه، مکتوب شماره ۱۳۶ و ۲۶۳.

۶. رساله اثبات واجب، ضمیمه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ۱/ ۲۲۶.

۷. ریحانة الادب ۴/ ۷۳.

۸ و ۹. منتخباتی از آثار حکمای الهی ۱/ ۴۵۵. ایضاً ۱/ ۶۲.

۱۰. الاسفار الاربعه، طبع بیروت. از جمله: الجزء الاول من السفر الاول (۲/ ۶۹، ۷ (= ج ۲) / ۱۶-۲۱۴.

۳۴۱، ۳۵۴.

۱۱. کلمات مکتونه، طبع سنگی. از جمله / ۱۳، ۱۵، ۲۸، ۵۰، ۵۲.

۱۲. در باب رساله مشواق رجوع شود به: نصرالله پورجوادی، مجله معارف، دوره چهارم، شماره ۱، ۱۳۶۶. راجع به

فیض کاشانی و تلقی وی از تصوف و کلام عرفا مقایسه شود با: دنباله جستجو در تصوف ایران / ۵۸-۲۵۵.

سیری در شعر فارسی / ۱۱۰-۱۰۸.

۱۳ و ۱۴. الاسفار الاربعه ۳/ ۵۹، ایضاً ۳/ ۹۱ ~.

۱۵. برای تفصیل مباحثات درین باب ر. ک: یادداشت ها و اندیشه ها، چاپ اول / ۱۲۸-۱۱۸.

۱۶. الاسفار الاربعه ۴/ ۱۰۸.

۱۷. خاصه که صدر المتألهین حرکت جوهریه را از آیات قرآنی و از اشارتهایی که در پاره‌یی مواضع آن به تبدیل و

خلق جدید آمده است قابل استنباط می‌یابد. الاسفار ۴/ ۱۱۱-۱۱۰ و این نیز منافات با توجه وی به قول

شیخ که هم مستند به قرآن کریم به نظر می‌آید ندارد.

۱۸. سعادت‌نامه، در مجموعه آثار، به اهتمام دکتر صمد موحّد:

در سفرها به مصر و شام و حجاز: کردم ای دوست روز و شب تک‌وتاز / ۱۶۸.

۱۹. ایضاً: ~ هئاتنفسی دادم از درون آواز. کاین حدیث دل است از دل جوی ~

نرسی در مقام وحدت و جمع تا نگردي تویک زبانه چوشمع ~

راه توحید در قدم زدن است قعر دریاچه جای دم زدن است

/ ۱۷۰-۱۶۸.

۲۰. به نشر ارچه کتب بسیار می‌ساخت به نظم مثنوی هرگز نپرداخت. بیت‌د.

۲۱. سعادت‌نامه: آخر الامر صاحب کشف در بیان (نسخه: میان) کلام حق به گراف

هرزه ها گوید او که لاتمال ~ / ۱۸۸.

۲۲. سعادت‌نامه:

کرد رسطا الس اول این تفصیل یافت آخر زبوعلی تکمیل

شبهه‌یی چند از خوداندیشی ~ / ۲۲۷. مقایسه شود با همان مأخذ:

رای اشراقیان افلاطون مختلف شد به کفر گوناگون ~ / ۱۸۵.

۲۳. سعادت نامه:

گر به منطق کسی ولی بودی
هست ازین قوم ناصرخسرو
نستوان کرد هیچ باطل راست
۲۴. ازین گونه است مثال شیخ:

و: ~ برویک نقطه آتش بگردان

شیخ سنت ابوعلی بودی / ۱۸۵،
که کند کهنه بدعتی رانو / ۱۸۶ ~
قایلش گر ابوعلی سیناست / ۱۸۷.
~ که نقطه دایره است از سرعت میر / ۶۷ ~
که بیننی دایره از سرعت آن / ۹۶ ~

حق الیقین: وحدت چون متعین شد نقطه گشت و از سرعت انقضا - مانند خطی صورت بست. مجموعه /
۳۰۲. مقایسه با عین مثال در نزد ابن سینا: الیس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقیماً والنقطة الدایرة بسرعة
خطاً مستدیراً. الاشارات والتنبیها ۲/ ۳۳۲.

۲۵. سعادت نامه:

بشنو از خواجه در صحیح خبر
گر سلامت کند جواب مگو
ایضاً: قدری چون سگی است دیوانه
ایضاً: فلسفی شد معطل از تنزیه
فلسفی کرد نفی جمله صفات
ایضاً: فلسفه چیست نزد اهل ملل
۲۶. و رای عقل طوری دارد انسان
برای تفصیل مقایسه شود با: شرح گلشن راز، مفاتیح الاعجاز تصنیف شیخ محمد لاهیجی، با مقدمه کیوان
سیعی / ۷۴۲.

گبر این ملتند اهل قدر
ور بمیرد مکن نماز برو ~ / ۱۸۷.
در سرایت به خویش و بیگانه / ۱۸۸
متکلم مشبه از تشبیه ~
زان سبب شد معطل اندر ذات / ۱۸۴.
کفر و خود رأیی و ضلال و حیل / ۱۸۵.
که بشناسد بدان اسرار پنهانیت / ۴۲۹.

۲۷. از جمله ر. ک: عین القضاات همدانی، زبدة الحقایق، طبع عقیف عیران / ۲۷.

۲۸. جهان چون خط و خال و زلف و ابروست همه چیزی به جای خویش نیکوست. بیت. ۷۱۷.

۲۹. رسالة الاملاء، هامش احیاء علوم الدین ۹/ ۱ - ۱۷۸، برای تفصیل مسأله ر. ک: فرار از مدرسه / ۳ - ۱۷۲.
۳۰ و ۳۱. مقایسه با الاسفار ۳۴۲/ ۱. شرح حکمة الاشراق / ۵۲۰.

۳۲. سعادت نامه: نقل دارم ز حجة الاسلام
نیز مقایسه شود با: ۱۵۷.

۳۳. سعادت نامه:

منطق انصاف او نکو پرداخت
مقایسه شود با آنچه در نقد فلسفه است:

بدعت اول از فلاسفه خاست
روی ناراست، فلسفی آراست ~ / ۱۹۰
۳۴. غزالی: واما المنطقیات فلا تتعلق شیئ منها بالذین نفياً و اثباتاً ~ المنقذ من الضلال / ضمیمه الجام العوام،
طبع مصر / ۱۵ - ۱۴ برای ترجمه تمام قول امام درین باب ر. ک: با کاروان اندیشه / ۵ - ۱۳۴.
۳۵. لاهیجی، شرح گلشن راز / ۵۰۱.

۳۶. گلشن راز: تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده دیده را آن نور دیده است. بیت ۱۴۰.
۳۷. گلشن راز: ظلمی و جهولی ضمه نوزند ولیکن مظهر عین ظهورند. بیت ۲۶۳.
۳۸. قیصری، شرح فصوص الحکم / ۱۵۱.
- ۳۹ و ۴۰. لاهیجی، شرح گلشن راز / ۹-۱۹۸. ایضاً / ۵۳۸.
۴۱. قیصری، شرح فصوص / ۴۶۶.
۴۲. قول نظام آیت که خداوند دنیا را در هر لحظه بدون آنکه فنا کند و باز گرداند خلق می‌کند و خیاط مؤلف کتاب الانتصار در صحت اسناد این قول به نظام تردید دارد. نظیر قول در کلام مالبرانش هم هست، ر. ک: *Entretiens III, 7*
- قول شیخ: همیشه خلق در خلق جدیدست و گرچه مدت عمرش مدیدست ~ بیت ۶۶۹ ~
- ۴۳ و ۴۴. شرح گلشن / ۳۵۴ ~. نفعات الانس / ۸. شرح گلشن / ۳۱۱.
۴۶. علاءالدوله، مکتوب به عبدالرزاق کاشانی: نفعات الانس / ۴۹۱. مقایسه شود نیز با قول سهروردی: *سئل الجنید عن النهایة فقال: هی الرجوع الی البدایه. عوارف المعارف. الباب الثالث والستون / ۲۵۷*.
۴۷. شرح گلشن راز / ۷-۱۳۶.
۴۸. طبرسی، مجمع البیان ۳۱۱/۵، فخر الرازی، التفسیر الکبیر ۴۰/۳۰-۳۹.
۴۹. در باب اجمال قول ر. ک: تفسیر قرآن مجید، نسخه کمریج ۹/۲-۴۳۸ مقایسه شود با: روایت لاهیجی، شرح گلشن / ۱۳۷.
50. Italo Pizzi: Attar manca Veramente di un'arte Poetica e molto meno, egli conosce il freno dell' arte: Storia della Poesia Persiana / 223.
۵۱. عطار، اسرارنامه، طبع دکتر گوهرین، ابیات ۳۵۸، ۹-۳۱۸۸ مقایسه با گلشن، ذیل شرح لاهیجی / ۷۲۶.
- ۵۲ و ۵۳. سعادت‌نامه: الباب الرابع، الفصل الثانی ۲۱-۲۲۰، مقایسه شود با عطار، مصیبت‌نامه، مقاله سیزدهم.
۵۴. باب چهارم، مجموعه آثار، مذکور در یادداشت شماره ۱۸/۳۶۴.
۵۵. گلشن: ولی این بر سبیل اتفاق است نه چون دیواز فرشته استراق است: بیت ۵۸.
۵۶. گلشن: احد در میم احمد گشت ظاهر عطار: برون شد میم احمد از میانه درین دور آمد اول عین آخر. بیت ۱۹.
- احد گشت و یکی شد هر دوانه.
- ۵۷ و ۵۸. شیخ: وزیشان سید ما گشته سالار همو اول همو آخر درین کار.
- گلشن، بیت ۱۸:
- عطار: ز انسان انبیا گشته خلاصه وزیشان سید سادات خاصه.
۵۹. شیخ: مشومحبوس ارکان وز طبایع برون آی و نظر کن در صنایع اسرارنامه، بیت ۱۰۵۳.

گلشن، بیت ۳۱۰.

مقایسه شود با قول عطار:

اگر توراست طبعی در صنایع

برآی از چار دیوار طبایع.

اسرارنامه / ۲.

۶۰. شیخ: جهان را سربه سر در خویش می بین

هر آنچ آید به آخر پیش می بین.

گلشن، بیت ۲۶۰.

عطار: به بحر سینه خود شوزمانی

که تا در خویش گم بینی جهانی.

الهی نامه، بیت ۲۸۹۹.

۶۱ و ۶۲. گلشن:

نشانینی داده انسدت از خرابیات

که التوحید اسقاط الاضافات. بیت ۸۳۷.

عطار: نکوگویی نکو گفته است در ذات

که التوحید اسقاط الاضافات.

اسرارنامه، بیت ۵۵.

مقایسه با: الهی نامه/ ۱۳ نیز رجوع شود به منازل السائرین، شرح / ۷۰-۲۶۷.

۶۳ و ۶۴. گلشن:

دو چشم فلسفی چون بود احول

ز وحدت دیدن حق شد معطل. بیت ۱۰۳.

ایضاً: حکیم فلسفی چون بود حیران

نمی بیند ز اشیاء جز که امکان.

عطار: چو عقل فلسفی در علت افتاد

ز دین مصطفی بی دولت افتاد.

اسرارنامه، بیت ۸۰۱.

۶۵. غزالی: و وراء العقل طور آخر تفتح فيه عين اخرى يبصر بها الغيب به المنقذ من الضلال / ۳۵، برای تفصیل

درین باب و اقوال موافق و مخالف ر. ک: غزالی و ابن رشد در، دفتر ایام / ۳۰-۲۹ و مخصوصاً / ۳۳.

۶۶ و ۶۷. گلشن: و رای عقل طوری دارد انسان به ر. ک همین یادداشت ها شماره ۲۶. عطار: و رای عقل چندان

طور پیش است به. اسرارنامه، بیت ۷۸۷.

۶۸ و ۶۹. شیخ: چه کردی فهم از دین عجایز

که برخود جهل می داری تو جایز. بیت ۱۸۴.

عطار: همان مذهب که مشتی پیرزن راست

مرا آن مذهب است اینک سخن راست به

به کل آن پیرزن داده است اقرار

ترا در ره به هر جزویست انکار.

اسرارنامه / ۳-۷۹۰.

۷۰ و ۷۱. سعادت نامه، بیت ۱۸۵.

شیخ: کسی کو از نوافل گشت محبوب

به لای نفی کرد او خانه جاروب. بیت ۴۰۰.

مقایسه با قول سنائی:

پس به جاروب «لا» فرو رویم

کو کب از سقف گنبد دوار.

دیوان / ۱۱۸.

۷۲ و ۷۳. شیخ: نمی گویم که مادریا پدر کیست

که با ایشان به حرمت بایدت زیست. بیت ۹۴۵.

مقایسه شود با منائی، حلیقة الحقیقه، الباب التاسع / ۶-۶۵۵.

پیاله چشم پاک باده خوارست، بیت ۸۱۱.
و کأسی محیّا من عن الحین جلت له

۷۴ و ۷۵. گلشن: شرابی خور که جامش روی یارست

ابن فارض: مقتنی حمیّا الحب راحة متلّی

مشارك الدراوی / ۲-۸۱، شرح لاهیجی / ۶۰۶.

که شرکت نیست کن را در خدایی، بیت ۶۲۷.

۷۶ و ۷۷. گلشن: جز از حق می نیاید دلربایی

مقایسه با ابن فارض؛ در تائیه:

معارله بل حسن کلّ ملیحه

و کلّ جمیل حسنه من جمالها

ولیس لها فی حسنها من شریکه.

ولیس سواها لا ولکن غیرها

مشارك / ۷-۲۶۲، شرح لاهیجی / ۴۸۳.

۷۸. از آن جمله است ابیات ذیل: ۶۹۵ و مابعد، ۷۴۳، ۷۶۰، ۸۲۲ و ۹۷۱ ~ در گلشن راز، مجموعه آثار.

نه ما لا تبصرون آخر شنیدی؟ بیت ۱۶۹.

۷۹. گلشن: همین نبود جهان آخر که دیدی

شبی را روز و روزی را به شب کن، بیت ۱۸۸.

۸۰. گلشن: خلّیل آسا برو حق را طلب کن

برو تا بشنوی انسی انا الله

ایضاً: و یا چون موسی عمران درین راه

صدای لفظ ارنی لن ترانی است.

ترا تا پیش کوه هست فانی است

بیت ۲-۱۹۱.

۸۱ و ۸۲. گلشن:

هو الحق گو تو خواهی یا انا الحق، بیت ۲۶۳.

جز از حق نیست دیگر هستی الحق

ولی در ذات حق محض گناه است، بیت ۱۱۱.

ایضاً: در آلا فکر کردن شرط راه است

۸۳ و ۸۴ و ۸۵. گلشن:

نگردد ذات او روشن ز آیات

چو آیات است روشن گشته از ذات

کجا او گردد از عالم هویدا.

همه عالم به نور اوست پیدایا

بیت ۱۵-۱۱۴.

چرا مردان ره ایشان گزینند، بیت ۱۸۵.

ایضاً: زنان چون ناقصات عقل و دین اند

نیز، رک: همین یادداشت‌ها شماره ۶۸.

نخستین نام وی باشد تذکره، بیت ۷۴.

۸۶. شیخ: که چون حاصل شود در دل تصور

گاهی اندر تسلسل گشت محبوس ~ بیت ۸۹.

همچنین: گاهی از دور دارد سیر معکوس

۸۷ و ۸۸ و ۸۹. گلشن:

ولی حق را نه مانند و نه نذست، بیت ۹۱.

ظهور جمله اشیا به ضمت

چگونه دانندش آخر چگونگی، بیت ۹۳.

ایضاً: ندارد ممکن از واجب نمونه

یکی شد فلسفی، دیگر حلّولی، بیت ۱۰۱.

ایضاً: ز دور اندیشی عقل فضولی

به چش اندر همی باشند گردان، بیت ۲۲۰.

۹۰. شیخ: وزو افلاک دیگر هم بدان سان

- ایضاً: چهار اضمداد در طبع و مراکز
 ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶. گلشن:
- به هم جمع آمده کس دید هرگز نه بیت ۲۵۱.
- هیولا را نهاده در میانه
 ایضاً: عرض فانی است جوهر زو مرکب
 ایضاً: طبیعی قوت توده هزارست
 ایضاً: طبیبان اندران گشتند حیران
 ایضاً: بدان اول که تا چون گشت موجود
 ایضاً: ورای عقل طوری دارد انسان نه ر. ک: همین یادداشت ها شماره ۲۶.
- ز صورت گشته فارغ صوفیانه، بیت ۲۵۱.
- بگو کی بود یا خود کو مرکب؟ بیت ۱۶۰.
- ارادی برتر از حصر و شمارست، بیت ۲۷۳.
- فرو ماندند در تشریح ابدان، بیت ۲۷۵.
- که تا انسان کامل گشت مقصود نه. بیت ۳۱۶.
۹۷. گلشن: رسولی با هزاران لطف و احسان
 ۹۸. مثل سؤال در باب بحر و ساحل، بیت ۵۵۹ و سؤال در باب جزو و کل، بیت ۳۳۱.
- رسید از خدمت اهل خراسان. بیت ۳۳.
۹۹. مثل سؤال در باب قول انا الحق، بیت ۴۳۴.
۱۰۰. مانند سؤال راجع به سر وحدت و ارتباط عارف و معروف، بیت ۳۹۳.
۱۰۱. نظیر سؤال در باب مفهوم سفر و اینکه مرد تمام کیست، بیت ۳۱۱.
۱۰۲. گلشن:
- دگر باره عزیزی کارفرمای
 همان معنی که گفتمی با میان آر
- مرا گفتا براین چیزی بیفزای
 ز عین علم با عین عیان آر
- بیت ۶۲ - ۶۱.
۱۰۳. مثنوی: ده چراغ ار حاضر آری در مکان
 مقایسه با: وما الوجه الا واحد غیر انه
- هر یکی باشد به صورت غیر آن، ۱/ ۶۷۸.
- اذا انت عددت المرایا تعدده
- شرح لاهیجی / ۱۰۷.
- ۱۰۴ و ۱۰۵. گلشن:
- که شد بر سر وحدت واقف آخر
 ایضاً: کسی بر سر وحدت گشت واقف
- شناسای چه آمد عارف آخر، بیت ۳۹۳.
- که او واقف نشد اندر مواقف. بیت ۳۹۴.
- ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱. گلشن:
- اگر معروف و عارف ذات پاکست
 ایضاً: جزو معروف و عارف نیست در باب
- چه سودا در سر این مشت خاکست، بیت ۱۱۲.
- ولیکن خاک می یابد ز خور تاب، بیت ۴۱۴.
- بجو از خویش هر چیزی که خواهی، بیت ۴۳۳.
- چه گویی هرزه بود آن رمز مطلق، بیت ۴۳۴.
- جز از حق کیست تا گوید انا الحق، بیت ۴۳۵.
- وان من شیئی را یکره فروخوان، بیت ۴۳۸.
۱۱۲. هر چند بیت مشهور منسوب به شیخ:
- روا باشد انا الله از درختی
 چرا نبود روا از نیکیبختی

بروفی قول مصحح مجموعه آثار شیخ در هیچ یک از نسخه های قدیم گلشن نیست. دکتر موجد، مجموعه آثار / ۱۳۵. مضمون آن لازمه و نتیجه اقوال شیخ است در دنبال بیت ذیل:

درآ در وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت انسی انسا الله، بیت ۴۴۲.
به علاوه ذکر آن در شرح لاهیجی / ۳۷۳ سابقه آن را در نسخه های قدیم محتمل می سازد.
۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸. گلشن:

چرا مخلوق را گویند واصل
ایضاً: وصال حق ز خلقیت جدایی است
ایضاً: نه مخلوق است آنکو گشت واصل
ایضاً: ترا قربی شود آن لحظه حاصل
ایضاً: وصال ممکن و واجب به هم چیست
ایضاً: زمن بشنو حدیث بی کم و بیش
۱۱۹. اشارت است به حدیث: ان الله خلق الخلق فی الظلمة ثم رش علیهم من نوره. به. برای تفصیل ر. ک: سر
نی، ۲۲۱ / الف و ب، مقایسه با قول شیخ:

قرب آن است کورا رش نورست
۱۲۰ و ۱۲۱. گلشن:

اگر نوری ز خود در نورساند
ایضاً: چه بحرست آنکه نطقش ساحل آمد
۱۲۲. در باب کلمة الحضرة رجوع شود به سرنی ۳۰۷ / ب و پ. در باب توقف حدوث بر کلمه کن مقایسه شود
با: الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۴/ ۳۱ - ۳۰.

۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶. گلشن:

به هر موجی هزاران دُر شهوار
ایضاً: وجود علم از آن دریای ژرف است
ایضاً: چه جزوست آن که او از کل فزون است
ایضاً: ندارد کل وجودی در حقیقت
۱۲۷. شیخ: به هر جزوی ز کل کان نیست گردد
جهان کل است و در هر طرفه العین

۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱. گلشن:

قدیم و محدث از هم چون جدا شد
ایضاً: قدیم و محدث از هم خود جدانست
ایضاً: همه آنست و این مانند عنقا است
ایضاً: وجود هریکی چون بود واحد
۱۳۲. گلشن: چه خواهد مرد معنی زان عبارت

برون ریزد ز نقل و نص و اخبار، بیت ۵۶۱.
غلاف دُر او از صوت و حرف است، بیت ۵۶۳.
طریق جستن آن جزو چون است، بیت ۶۳۱.
که او چون عارضی شد بر حقیقت، بیت ۶۳۵.
کل اندر دم ز امکان نیست گردد
عدم گردد و لایبقی زمانین، بیت ۴۱ - ۶۴۰.

که این عالم شد آن دیگر خدا شد، بیت ۷۰۱.
که از هستی است باقی دایمانست، بیت ۷۰۲.
جز از حق جمله اسم بی مستاست، بیت ۷۰۳.
به وحدانیت حق گشت شاهد، بیت ۷۱۳.
که دارد سوی چشم و لب اشارت

کسی کاندرد مقامات است واحوال، بیت ۱۵-۷۱۴.
 مشو کافر زنادانی به تقلید
 نه هرکس یابد اسرار طریقت
 مرین را کشف باید یا که تصدیق، بیت ۳۶-۷۳۴.

چوسوی لفظ و معنی گشت نازل، بیت ۷۲۸.
 عبارات شریعت را نگهدار، بیت ۷۳۱.
 مراد از خط جناب کبریایی است، بیت ۷۷۷.

۱۳۸. از جمله رجوع شود به تأویل شیخ ازین گونه ابیات در: اسرار التوحید، طبع استاد احمد بهمنیار / ۶ و ۲۲۵-۶.

۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱. گلشن:

خراباتی شدن آخر چه دعوی است، بیت ۸۰۲.
 ببین شاهد که از کس نیست پنهان، بیت ۸۰۳.
 خودی کفر است اگر خود پارامی است، بیت ۸۳۶.
 اگر شریست در وی نور غیرست
 یقین کردی که دین در بت پرستی است، بیت ۸۶۸-۹.
 فسرعی لغزلان و دیر لرهبان
 والوواح تورا و مصحف قرآن ه.

برای دنباله و سایر ابیات مقایسه شود با دکتر قاسم غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، جلد دوم / ۵۶۸.

اشارت شد همه بر ترک ناموس، بیت ۹۶۰.
 خری را پیشوا کرده زهی ریش، بیت ۹۰۱-۲.
 اگر مردی بده دل را به مردی
 به ترسازاده پی دل ده به یک بار، بیت ۸-۹۹۷.

نه هشیارم نه مخمورم نه مستم نه بیت ۹۹۳.
 چراغ دل به نور جان برافروخت، بیت ۱.
 زفیض خاک آدم گشت گلشن، بیت ۲.
 نفکر کرد تا خود چیستم من، بیت ۷.

که نقطه دایره است از سرعت میر، بیت ۱۵.

چه جوید از رخ و زلف و خط و خال
 ۱۳۳. شیخ: ترا گرنیست احوال مواجید
 مجازی نیست احوال حقیقت
 گزاف ای دوست ناید ز اهل تحقیق
 ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶. شیخ:

تناسب را رعایت کرد عاقل
 ایضاً: ولی تا با خودی زنه زنه زنه
 ایضاً: رخ اینجا مظهر حسن خدایی است
 ۱۳۷. غزالی، احیاء علوم الدین ۲/۲۸۰.

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است
 ایضاً: شراب و شمع ذوق و نور عرفان
 ایضاً: خراباتی شدن از خود رهایی است
 ۱۴۲. شیخ: وجود آنجا که باشد محض خیرست
 مسلمان گریبانستی که بت چیست
 ۱۴۳. ابن عربی: لقد صار قلبی قابلاً کل صورة
 و بیت لا وئان و کعبه طائف

۱۴۵ و ۱۴۴. شیخ: بت و زنا و ترسایی و ناقوس
 ایضاً: به جمعیت لقب کردند تشویش
 ۱۴۶. شیخ: چوپیر ما شو اندر کفر فردی
 مجرد شوز هر اقرار و انکار
 ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰. شیخ:

کنون نه نیستم در خود نه هستم
 ایضاً: به نام آنکه جان را فکرت آموخت
 ایضاً: زفیضش هر دو عالم گشت روشن
 ایضاً: چو خود را دید یک شخص معین
 ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵. شیخ:

همه از وهم تست این صورت غیر

- ایضاً: سخن ها چون به وفق منزل افتاد
 ۱۵۸ و ۱۵۹. در باب مرتبه مطلقه احدیه در مفهوم جمع الجمع، رک قیصری / ۱۱ ~. نفحات الانس ۵۵-۵۵۴.
 ۱۶۰. محمد لاهیجی، شرح گلشن / ۴۸۸، مقایسه شود با قول قیصری: الوجود من حیث هو هو ~ ای لا بشرط شیء غیر مفید بالاطلاق والتقیید / ۵. برای تسمیه بحث رک به نفحات، موضع مذکور در یادداشت ۱۵۹.
 ۱۶۱. علاءالدوله سمنانی: بروقی اشارت کتاب فتوحات را محشی می‌کردم بدین تسبیح رسیدم که گفته است سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها، نوشتم ~ ایها الشيخ لوسمعت من احدائه يقول فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لاتسامحه البته بل نغصب علیه فكيف يسوغ بعقل ان ينسب الى ~ هذا الهذيان ~ مکتوب به شیخ عبدالرزاق، نفحات الانس / ۴۸۸.
 ۱۶۲ و ۱۶۳. نفحات / ۵-۵۵۴. شرح گلشن لاهیجی / ۴۹۱.
 ۱۶۴. منتخب صوان الحکمه / ۱۷۴.
 ۱۶۵. المنقذ من الضلال، رجوع شود به همین یادداشت ها شماره ۶۵.
 ۱۶۶. زبدة الحقائق، الفصل السادس عشر / ۲۷.
 ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰. برای مآخذ و تفصیلات بیشتر رجوع شود به:
 Curtius, European Literature and Middle Ages / 302-347.
 ۱۷۱. صدرالدین قونوی: ثم ان الحق سبحانه وتعالى جعل العالم الكبير الاول من حيث الصورة كتاباً حاملاً صور اسماء الحق ~ وجعل الانسان الكامل الذي هو العالم الصغير من حيث الصورة كتاباً وسطاً جامعاً بين حضرة الاسماء وحضرة المسمى ~ والكتب الالهية الكلية خمسة على عدد الحضرات. اعجاز البيان، الطبعة الثانية، حیدرآباد ۱۹۴۹ / ۴-۳.
 ۱۷۲ و ۱۷۳. شیخ: به نزد آنکه چشمش بر تجلی است
 ۱۷۴-۱۷۵. تعبیر مأخوذست از قرآن کریم (۴۰/۳۳) مقایسه با زمخشری: فان قلت كيف كان آخر الانبياء وعيسى ينزل في آخر الزمان؟ قلت: معنى كونه آخر الانبياء انه لا نبياً احد بعده وعيسى معن نبي قبله وحين نزل ينزل عاملاً على شريعة محمد مضلياً الى قبلته كانه بعض امته. الكشف ۳/ ۵۴۵.
 ۱۷۵. شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن / ۱۰۰-۹۹.
 ۱۷۶ و ۱۷۷. شیخ: سخن ها چون به وفق منزل افتاد ~ ر. ک: همین یادداشت ها شماره ۱۵۵.
 ۱۷۸. معانی هرگز اندر حرف ناید
 ۱۷۹. در باب این اصطلاحات و مآخذ آنها ر. ک: سیری در شعر فارسی / ۱۱-۲۱۰، ۲۶-۵۲۴، ۵۵۲.
 ۱۸۰. در افهام خلایق مشکل افتاد، بیت ۳۰.
 ۱۸۱. جواب آمد به دل کان گلشن ماست، بیت ۶۸.
 ۱۸۲. نهادم نام او را گلشن راز، بیت ۹۹۶.
 ۱۸۳. الهی عاقبت محمود گردان، بیت ۱۰۰۴.
 ۱۸۴. به جزو اندر بدیدن کل مطلق، بیت ۷۲.
 ۱۸۵. مشکهای مشکات وجودیم، بیت ۲۹۱.
 ۱۸۶. در باب مرتبه مطلقه احدیه در مفهوم جمع الجمع، رک قیصری / ۱۱ ~. نفحات الانس ۵۵-۵۵۴.
 ۱۸۷. محمد لاهیجی، شرح گلشن / ۴۸۸، مقایسه شود با قول قیصری: الوجود من حیث هو هو ~ ای لا بشرط شیء غیر مفید بالاطلاق والتقیید / ۵. برای تسمیه بحث رک به نفحات، موضع مذکور در یادداشت ۱۵۹.
 ۱۸۸. علاءالدوله سمنانی: بروقی اشارت کتاب فتوحات را محشی می‌کردم بدین تسبیح رسیدم که گفته است سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها، نوشتم ~ ایها الشيخ لوسمعت من احدائه يقول فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لاتسامحه البته بل نغصب علیه فكيف يسوغ بعقل ان ينسب الى ~ هذا الهذيان ~ مکتوب به شیخ عبدالرزاق، نفحات الانس / ۴۸۸.
 ۱۸۹ و ۱۹۰. نفحات / ۵-۵۵۴. شرح گلشن لاهیجی / ۴۹۱.
 ۱۹۱. منتخب صوان الحکمه / ۱۷۴.
 ۱۹۲. المنقذ من الضلال، رجوع شود به همین یادداشت ها شماره ۶۵.
 ۱۹۳. زبدة الحقائق، الفصل السادس عشر / ۲۷.
 ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷. برای مآخذ و تفصیلات بیشتر رجوع شود به:
 Curtius, European Literature and Middle Ages / 302-347.
 ۱۹۶. صدرالدین قونوی: ثم ان الحق سبحانه وتعالى جعل العالم الكبير الاول من حيث الصورة كتاباً حاملاً صور اسماء الحق ~ وجعل الانسان الكامل الذي هو العالم الصغير من حيث الصورة كتاباً وسطاً جامعاً بين حضرة الاسماء وحضرة المسمى ~ والكتب الالهية الكلية خمسة على عدد الحضرات. اعجاز البيان، الطبعة الثانية، حیدرآباد ۱۹۴۹ / ۴-۳.
 ۱۹۷ و ۱۹۸. شیخ: به نزد آنکه چشمش بر تجلی است
 ۱۹۹-۲۰۰. تعبیر مأخوذست از قرآن کریم (۴۰/۳۳) مقایسه با زمخشری: فان قلت كيف كان آخر الانبياء وعيسى ينزل في آخر الزمان؟ قلت: معنى كونه آخر الانبياء انه لا نبياً احد بعده وعيسى معن نبي قبله وحين نزل ينزل عاملاً على شريعة محمد مضلياً الى قبلته كانه بعض امته. الكشف ۳/ ۵۴۵.
 ۲۰۱. شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن / ۱۰۰-۹۹.
 ۲۰۲ و ۲۰۳. شیخ: سخن ها چون به وفق منزل افتاد ~ ر. ک: همین یادداشت ها شماره ۱۵۵.
 ۲۰۴. معانی هرگز اندر حرف ناید
 ۲۰۵. در باب این اصطلاحات و مآخذ آنها ر. ک: سیری در شعر فارسی / ۱۱-۲۱۰، ۲۶-۵۲۴، ۵۵۲.

این گفتار خلاصه‌یی فشرده است از یک دوره درس در باب گلشن راز شیخ شبستری که چند سال پیش برای جمعی از دانشجویان دکتری و فوق لیسانس القاء شد. اما این ایام که فرصت برای تحریر و تلخیص آن پیش آمد، در تعیین شماره ابیات به نسخه مجموعه آثار شیخ که به وسیله دکتر صمد موحد تصحیح شده بود ارجاع گشت. این مقاله را به دوست و همکار عزیز ی هدی می‌کنم که چون عین یا خلاصه‌یی از این نوشته در جشن نامه او درج می‌شود برای بیخبر ماندنش عمداً از ذکر نام او خودداری کردم.

مشهد - اردیبهشت، ۱۳۶۷

از ادبیات تطبیقی

چنگیزخان روزی پسران را جمع کرد و یک تیر از کیش برکشید و آن را بشکست، دو عدد گردانید و آن را هم بشکست و یک تیر برمی افزود تا چند عدد شد از کسر آن زورآزمایان عاجز ماندند. روی به پسران آورد و گفت: مثل شماس تیر ضعیف چون به یاران مضاعف شود و هم پشت باشند مبارزان بر شکستن آن قادر نباشند و به عجز دست از آن باز می‌دارند.^۱ این قصه‌یی است که عظاملک جوینی مورخ عهد مغول درباره‌ی خان جهانگشای نقل می‌کند و در طرز بیان او هم رنگ واقعه‌ی تاریخی دارد. با اینهمه مضمون قصه در یک روایت راحة الصدور به طفیل سلجوقی هم منسوب است^۲ و تشبیه یاران هم پشت به چوبه‌های تیر به هم بر بسته با شیوه‌ی زندگی اقوام بیابانی و سلاحهای عادی آنها هم خالی از تناسب نیست و در هر دو مورد احتمال صحت روایت هست.

مضمون حتی در نزد بدویان عرب سابقه دارد و نشان آن در اقوال قدما و در کلام شاعران قوم هم پیدا است^۳ اما جالب آنست که نظیر قصه را قرن‌ها قبل از عهد چنگیز و طفیل، طبری مؤلف تاریخ الرسل والملوک، و همچنین برخی دیگر از مورخان اسلامی مانند ابن الاثیر و ابن خلکان درباره‌ی مهلب بن ابی صفره ازدی (وفات ۵۸۲ هـ) سردار عرب عهد اموی هم نقل کرده‌اند و بروفق روایت آنها وی هم به هنگام مرگ عده‌یی از فرزندان را نزد خود طلبید و سپس تعدادی چوبه تیر خواست که حاضر آوردند، پس از آنها پرسید آیا این تیرها را چون به هم بر بسته باشند توانید شکست، گفتند نه، و چون آنها را از هم جدا دارند همه را می‌توان شکست، به ایشان خاطر نشان کرد که جماعت و اتحاد بر همین مثال است.^۴

روایتی هم لافونتن^۵ شاعر فرانسوی (وفات ۱۶۹۵ م) ازین قصه دارد که در جزو افسانه‌های معروف اوست^۵ و آن را از امثال ازوپ (= ایسوپوس) نقل می‌کند و در بیان

لطف شاعرانه‌ی بی‌ هست که آن را به نحو بارزی دلنشین‌تر می‌سازد. در واقع شاعر فرانسوی چنانکه شیوهٔ اوست رنگ‌نمایی و صیغهٔ شاعرانهٔ بیشتری به قصه می‌دهد. چرا که در نقل وی پیرمردی در بستر مرگ به دنبال آزمایش چوبه‌ها از فرزندان قول می‌گیرد که همواره همانند این چوبه‌ها، به هم پیوسته باقی بمانند، اما آنها که به اندک زمان به تحریک و تخیل مدعیان و فتنه‌انگیزان به تفرقه می‌گیرند، میراث پدر را درین اختلاف‌ها درمی‌بازند و خیلی دیر در اندیشهٔ آن می‌افتند که از قصهٔ چوبه‌های به هم پیوسته و از هم جدا پند بگیرند. مقایسه بین قصهٔ یونانی با آنچه از مهلب و از چنگیز نقل است وسعت انتشار اینگونه قصه‌ها را قابل ملاحظه نشان می‌دهد، اما پیداست که توارد ناشی از تشابه احوال و تجارب زندگی اقوام را هم در این مقایسه نباید نادیده گرفت و تمثیل موی و رسن در قصه الب‌ارسلان و اردم^۶ شاهد این دعوی است.



گرچه را پای حجله باید کشت، یا گربه را دم حجله باید کشت — و این ضرب‌المثل مشهور^۷ چنانکه از فحواي عبارتش برمی‌آید، متضمن این نکته است که زن سرکش و ناسازگار را هم از اول باید به واجبی تأدیب کرد و اگر از اول با چنان کس به لطف و لین سلوک شد، رام کردنش دیگر ممکن نیست. پیداست که مثل تنها محدود به سلوک مرد و زن نیست مثل نظایر دیگر ناظر به این معنی است که هریک از آنها را باید در اولین فرصت چاره کرد.^۸ وقتی فرصت از دست رفت، چاره‌جویی بی‌هنگام غالباً به هیچ فایده‌ی منجر نمی‌شود. قصه‌ی که منشأ مثل شده است چنانکه در افواه عام نقل است و ظاهر عبارت هم آن را نشان می‌دهد در باب مردیست که از همان آغاز کدخدایی با صلابت و مهابتی مردانه و دور از تزلزل و نوسان تازه به خانه آورده را از فکر هرگونه ناز و سرکشی بازمی‌دارد و با جنگ اول از همان آغاز وسیلهٔ تأمین صلح دایم را در سرای خویش فراهم می‌سازد. به هر حال مضمون این حکمت عامیانه که متضمن الزام اقدام به هنگام و اجتناب از فوات فرصت است همه جا در امثال و حکایات رایج در افواه هست، اما قصهٔ این گربه کشی در پای حجله، آنگونه که در یک روایت اسپانیایی آن هست به نحو بارزی انتشار قصهٔ فارسی را — درین مورد از طریق نقل عربی — در اقلیم اروپایی نشان می‌دهد و هرچند بعیدست شکسپیر در نمایشنامهٔ معروف «رام کردن زن سرکش»^۹، آنگونه که بعضی منتقدان ادعا کرده‌اند، ازین قصهٔ اسپانیایی متأثر شده باشد مجرد نقل قصه در یک مجموعه

حکایات اسپانیایی که شاهزاده دن خوان مانویل (+۱۳۴۸م) آن را جمع و تدوین کرده است میزان نفوذ فرهنگ اسلامی را در ادب اروپایی شایان تأمل نشان می‌دهد.

قصه که در مجموعهٔ ال‌کنده لوکانور، اثر دون خوان، نقل می‌شود،^۱ در باب جوانی نیک سیرت اما فقیرست که با دختری بدخوی و توانگر ناچار به ازدواج می‌شود. با آنکه پدر دختر و پدر مرد هر دو از این پیوند برجان مرد بیم دارند به اصرار وی بدان رضا می‌دهند. در شب زفاف، آنگونه که رسم اعراب آن روز اسپانیاست خویشان طعام بایسته‌یی برای آنها مهیا می‌سازند و خانه را برای داماد و عروس خالی می‌کنند. آتشب چون داماد با عروس در خانه خلوت برخوان می‌نشیند، پیش از آنکه با وی سخن گوید، نظر به پیرامون خویش می‌اندازد و سگی را که آنجاست صدا می‌زند و بدو فرمان می‌دهد تا آبی برای شستن دست آنها بیاورد. چون سگ به رغم اصرار و تأکید داماد فرمان وی را ناشنیده می‌گیرد مرد تیغ برمی‌کشد سگ را دنبال می‌کند و چون بدو رسید سر از تنش جدا می‌کند. پس همچنان خشمگین و با تیغ خون‌آلود به سرخوان برمی‌گردد و گربه‌یی را هم که در آن نزدیکی است صدا می‌زند و از وی می‌خواهد تا شستن دست را پیش از تناول طعام برای وی آب آورد. چون گربه نیز فرمان به جای نمی‌آورد مرد با وی پرخاش می‌کند که آیا آنچه را برسگ رفت ندیدی؟ چون تهدید و پرخاش وی در گربه در نمی‌گیرد مرد با خشم و شتاب از جای برمی‌جهد یک پای حیوان می‌گیرد و وی را محکم به دیوار می‌کوبد و به زاری هلاک می‌کند. آنگاه دیگر بار به سرخوان برمی‌گردد و همچنان با خشم و خروش به پیرامون خویش می‌نگرد. این بار نظر به اسب محبوب خویش که یگانه مرکبش نیز هست می‌اندازد و از وی طلب آب می‌کند. اسب هم، چون اشارت وی را به جا نمی‌آورد در دم به تیغ بیدریغ جوان هلاک می‌شود. دختر که این مایه صلابت و خشونت را مشاهده می‌کند بدخویی و سرکشی بی‌لگام خود را از یاد می‌برد و وقتی از وی فرمان می‌شنود که هلا برخیز و بی درنگ برای شستن دست آب فراز آر، با ترس و حیرت بیخودوار از جای برمی‌جهد، آب می‌آورد و مرد بی آنکه وی را بدان کار احماذ کند، خاطر نشان می‌سازد که اگر برفور از جای بر نمی‌خاست بروی همان می‌رفت که بر دیگر ساکنان خانه رفته بود. آنگاه از زن می‌خواهد تا برای وی خوردنی حاضر آرد و چون در هرچه فرمان می‌دهد همچنان تیغ خونین را در دست می‌جنباند و خشم خویش را آشکار می‌سازد، زن از در طاعت و تسلیم در می‌آید، بدخویی خود را فرومی‌خورد و بی آنکه هیچ سخن بر زبان راند فرمان وی را بی چون و چرا به جای

می آورد. مرد چون لمحہ‌یی چند با وی می‌آساید از وی کناری می‌گیرد و با همان لحن آکنده از خشم و هیبت به وی می‌گوید که من دوش به سبب آنچه درینجا گذشت نخفتم، اکنون لمحہ‌یی چند دیده برهم خواهم نهاد، گوش باش تا هیچ بانگ و صدایی خواب من برنیاشود و خود بامدادان چاشتی نیکو فراهم ساز تا من از خواب برخیزم. زن دم در می‌کشد و مرد دیده برهم می‌نهد. صبحگاهان چون خویشان و خانگیان به رسم معهود به در خانه می‌آیند از سکوت خانه چنان می‌پندارند که مگر عروس ناسازگار شب‌گاهان داماد نیک-سیرت و آرام را آسیبی رسانده باشد، اما عروس از بیم آنکه بانگ آواز آنها مرد را بی‌هنگام از خواب برنینگیزد آهسته خود را به پشت در می‌رساند و با خشم و خروش اما آهسته به آنها خاطر نشان می‌کند که هیچ بانگی برنیارند که اگر مرد برخیزد وی و همه آنها را از دم تیغ خواهد گذراند. خویشان که دخترک سرکش را چنین ترسانک و آرام می‌یابند حیرت می‌کنند و مرد را که توانسته بود به یکشب چنین زن بدخوی ناسازگار را به راه آورد در دل آفرین می‌خوانند. زن از آن پس همواره نسبت به شوی فرمانبردار می‌ماند و عیش آنها هرگز به بدخویی و ناسازگاری وی منغص نمی‌شود. چند روز دیگر پدر عروس نیز درصدد برمی‌آید که تا شیوه کار داماد را پیش گیرد و خروسی را نیز هلاک می‌کند، اما زن به وی خاطر نشان می‌کند که دیگر دیرست و اگر هم در آغاز کار جوهر خویش ننمایی چون بعد از یکچند درصدد برآیی از عهده برنتوانی آمد^{۱۱}. نتیجه قصه نشان می‌دهد که مضمون ناظر به سلوک زن و شوهر نیست همه احوال حیات را شامل است و در اینکه اصل قصه، مأخذ فارسی دارد نیز محققان تردید ندارند^{۱۲}.



هاینریش بینوا عنوان قصه منظومی است اخلاقی و عاشقانه که شاعری به نام هارتمان فون آوه، از اهل آلمان قرون وسطی در اواخر قرن دوازدهم میلادی (حدود سنه ۱۱۹۲ میلادی) آن را نظم کرده است و طرز زندگی و تفکر مردم آن اعصار از جمله اعتقاد به کرامات و علاقه به زندگی رهبانی در تمام آن پیداست.

قهرمان قصه هاینریش فون آوه H. Von Aue شوالیه‌یی صاحب مکنّت و نجیب‌زاده‌یی از دودمان بزرگ محسوبست که حشمت و قدرت را با جوانی و زیبایی با هم جمع دارد چنانکه در املاک وسیع خود محبوب رعایا و در سراسر نواحی و بلاد مجاور محسود همگنان است. با اینهمه در اوج عزّت و کامرانی خویش به ناگاه مبتلا به جذام

می‌شود و با آنکه در تمام اروپا دنبال پزشک و درمان می‌گردد هیچ جا امیدی برای بهبود نمی‌یابد.

بالاخره در شهر سالرنو Salerno در ایتالیا طبیب حاذقی به وی خاطر نشان می‌کند که این درد را جز با خون قلب دوشیزه‌یی پاکیزه علاج نمی‌توان کرد و آن هم باید دوشیزه‌یی آماده ازدواج باشد و خود نیز با طبیب خاطر بدین کار رضا دهد. هاینریش که نیل بدین امر را غیرممکن می‌یابد نومیدانه تن به قضا می‌دهد. تسلیم آلام بیماری لاعلاج می‌شود، در گوشه دهکده‌یی عزلت می‌گیرد و آنجا نزد خانواده‌یی از رعایای خویش پناه می‌جوید.

اما دختر جوان این خانواده که از بیماری ارباب و طریق علاج آن آگاه می‌شود با اصرار و ابرام تمام، آمادگی خود را برای سعی در علاج بیماری وی اعلام می‌دارد. پدر و مادرش هم به سبب اصرار فوق‌العاده وی به این امر رضا می‌دهند و دوشیزه فداکار همراه شوالیه و با زینت و لباسی که شایسته جشن و سورست عزیمت ایتالیا می‌کند. در سالرنو وقتی دختر سینه زیبای خود را در برابر چاقوی جراح عرضه می‌کند هاینریش به شدت متأثر می‌شود، از قبول این فداکاری امتناع می‌نماید و با آنکه دوشیزه بیباک به جد تمام درین باب اصرار می‌ورزد و حتی ارباب را به خاطر تزلزل و تردیدش نامرد و بزدل می‌خواند، شوالیه طبیب را از اقدام به ریختن خون دختر مانع می‌آید.

در بازگشت به آلمان که هاینریش بینوا با همان دوشیزه فداکار و با همان بیماری درمان‌ناپذیر به عزلتگاه خویش که پدر و مادر دختر در آنجا سکونت دارند عزیمت می‌کند در بین راه لطف حق شامل حال وی می‌شود، آثار بیماریش ناگهان به کلی زایل می‌گردد و سرانجام دوشیزه‌یی که به طبیب خاطر حاضر شده بود جان خود را در راه او فدا کند به همسری وی درمی‌آید.

قصه، البته زیاده و حشی، خشونت آمیز و تا حدی نامحتمل می‌نماید، اما لطف بیان شاعر و سلاست خالی از تصنع کلام او، آن را در سراسر ادبیات قدیم آلمان اهمیت خاص بخشیده است. از همین روست که یک نویسنده معاصر آلمان به نام گرهارد هاوپتمان^۹ (وفات ۱۹۴۶) هم که بعدها برنده جایزه ادبی نوبل نیز شد نمایشنامه‌یی به همین عنوان از آن به وجود آورد (۱۹۰۲) که برخی منتقدان آن را درخور تحسین یافته‌اند.

^۹ G. Hauptmann

درست است که منتقدان ظاهراً هنوز نتوانسته‌اند در باب مأخذ قصه در ادبیات اروپایی توافق پیدا کنند، لیکن طرح قصه با تفاوت‌هایی که لازمه تفاوت محیط و آداب و رسوم اجتماعی شرق و غرب است، یک حکایت لطیف سعدی را در گلستان به خاطر می‌آورد که می‌گوید: یکی را از ملوک مرضی هایل بود که اعاده ذکر آن ناکردن اولیتر. طایفه حکماء یونان متفق شدند که مراین درد را دوائی نیست مگر زهره آدمی که به چندین صفت موصوف بود. ملک بفرمود طلب کردند دهقان پسری یافتند بدان صفت که حکما گفته بودند. پدر و مادرش را بخواند و به نعمت بیکران خشنود گردانید و قاضی فتوی داد که خون یکی از رعیت ریختن سلامت پادشاه را روا باشد. جلاد قصد کشتنش کرد، پسر سر سوی آسمان برآورد و بخندید. ملک گفت درین حالت چه جای خنده است. پسر گفت ناز فرزند بر پدر و مادر باشد و دعوی پیش قاضی برند و داد از پادشاه خواهند، اکنون پدر و مادر به علت حطام دنیا مرا به خون در سپردند و قاضی بکشتنم داد و سلطان صحت خویش در هلاک من می‌بیند، پس بجز خدای تعالی پناهی ندارم... سلطان را دل ازین سخن به هم برآمد و آب در دیده بگردانید و گفت هلاک من اولیتر که خون چنین بیگناهی ریختن. سر و چشمش ببوسید و در کنار گرفت و نعمت فراوان بخشید و آزاد کرد. گویند ملک هم در آن هفته شفا یافت. (گلستان، باب اول، حکایت ۲۳)

شباهت طرح و مضمون چنانکه پیداست می‌تواند احتمال وحدت مأخذ را به خاطر پژوهنده القاء کند و با توجه به این نکته که به هر حال منشأ قصه در منظومه آلمانی هنوز به طور قطعی معلوم نیست، شاید مجرد این شباهت خود رهگشای تحقیقی درین باب باشد. این هم که هارتمان در حدود سنه ۱۱۹۵ میلادی (= ۵۹۱ هجری) یا یکدو سالی بعد ضمن شرکت در یک جنگ صلیبی چندی در فلسطین به سر برده است این احتمال را در خاطر می‌نشانند که شاعر آلمانی چند سالی معدود قبل از ولادت سعدی (حدود ۶۰۶ هـ) مضمون مأخذ قصه گلستان را از مسافرت شام و فلسطین به اروپا ارمغان برده باشد.

البته هرچند روایت هارتمان جزئیات هیجان انگیز جالب دارد، روایت سعدی متضمن «حقیقت‌نمایی»^۵ بیشتری است و با اینهمه، پیداست که هریک از دو شاعر در اصل قصه باید دستکاریهایی کرده باشند تا روایت خود را با اقتضای ذوق و ادراک مردم و

^۵ Vraisemblance

با آداب و رسوم محیط عصر خویش مناسبتر کرده باشند.

در قرون وسطی قصه‌یی به نام برلام و یواسف (= یا برلام و یوزافا) مکرر مورد توجه و مایه الهام شاعران واقع شده است^{۱۳} که بعدها لوپه د وگا نویسنده اسپانیایی از مضمون آن نمایشنامه‌یی به همین عنوان^{۱۴} به وجود آورده است (۱۶۱۸) و شکسپیر مضمون قصه فرعی «سه صندوقچه» را در نمایشنامه «تاجر ونیزی» از آن اخذ کرده است.

قصه در باب شاهزاده‌یی هندی است به نام یوزافا، که در قصر پدر و در بین جلال و شکوه دربار خویش مدت‌ها از مشاهده مناظر ناخوشایند و حزن‌انگیز حیات دور به سر می‌برد و از وجود پیری و بیماری و مرگ در امان می‌ماند، اما سرانجام یک روز در راه مردی نابینا، بیماری جذامی و مردی فرتوت را مشاهده می‌کند و از مشاهده آنها غرق تأثر می‌شود. صحبت مرد فرتوت که برلام نام دارد او را از آن بیخبری بیرون می‌آورد به دعوت و ارشاد برلام آیین عیسی می‌گیرد و دنیا را چنانکه هست با تمام آلام و محنت‌های آن می‌پذیرد.

پدرش که با آیین عیسی و مخصوصاً با طریقه راهبان خصوصت و عناد دیرینه دارد چون نمی‌تواند او را از آیین خویش بگرداند او را در ملک خویش شریک می‌سازد. اما خود او نیز سرانجام به آیین مسیح در می‌آید و یوزافا هم چندی بعد ملک را رها می‌کند و به دنبال برلام می‌رود تا زندگی راهبان را پیش گیرد و همچنان ترک دنیا می‌کند.

قصه در روایت غربی خود چنانکه پیداست صورت تعمید یافته‌یی از زندگی بودا (= بوداسف) است که لابد تا وقتی خود او به دین عیسی در نمی‌آمده است احوال او که منجر به کشف حقایق حیات و آلام آن بوده است نمی‌توانسته است برای ارباب کلیسا و دنیای مسیحی قرون وسطی مایه موعظه و عبرت شده باشد.

با آنکه اصل قصه، بدینگونه که مایه الهام اهل کلیسا شده است به نظر می‌آید یک مأخذ هندی دارد، تاکنون نشانی از آن مأخذ کهن سال آن به دست نیامده است، اما صورت عربی و اسلامی آن که ظاهراً از طریق یک زبان ایرانی میانه به عربی نقل شده است، در یک روایت ابن بابویه تحت عنوان قصه بوداسف و بلوهر معروف است که وی آن را در کتاب اکمال الدین و اتمام النعمه خویش آورده است و از آنجا به فارسی دری و زبانهای دیگر نقل شده است.

به هر حال همین روایت عربی ظاهراً مأخذ نزدیک به هشتاد روایت دیگر باشد که

در تمام زبانهای عمده اروپایی و آسیایی و حتی بعضی السنه افریقایی ازین قصه باقی است و خود آن هم از طریق یک متن پهلوی به اصل مفقود الاثر سنسکریت خویش مربوط باشد و پیداست که تحقیق درین مسایل بررسی دقیق در ادبیات دنیای قرون وسطی را در شرق و غرب الزام می‌کند.



در سال ۱۵۵۴ میلادی کتاب جالبی به نام «زندگی لازاریو دتورمس» به زبان اسپانیایی و بدون ذکر نام نویسنده در اروپا انتشار یافت که در آن برخلاف رسم جاری و معمول عصر، به جای قصه‌های عشق و عاشقی یا حوادث پیکار و پهلوانی به حیات عامه و سختی‌ها و دشواریهای زندگی واقعی توجه شده بود.

درین تعداد زیادی ماجراهای جالب، دردناک و مسخره که اینجا از زبان لازاریو، پسر بچه‌یی که انواع حرفه‌های پست و حيله‌های مضحک یا دردناک را در طی زندگی آواره خویش تجربه می‌کند، نقل می‌شود. یک واقعه جالب آنجاست که لازاریو به خدمت صاحب‌منصبی فقیر در می‌آید و در خانه او جز فقر و گرسنگی هیچ چیز نمی‌یابد. بعد از مدتی که روز و شب را در آنجا با بی‌برگی و سختی و گرسنگی سر می‌کند یک روز ارباب سگه‌یی به پسرک می‌دهد و او را به خرید خوردنی و نوشیدنی می‌فرستد. اما لازاریو در اثناء راه در بین تمام شوق و خرسندی که خاطرش را از تصور نیل به این ثروت و نعمت ناپوسیده می‌نوازد خود را ناگهان در میان موکب حزن‌انگیزی مرکب از جمعی کشیش و عده‌یی زن و مرد عزادار می‌یابد که جنازه‌یی را به جایی می‌برند و زنی سیاه‌پوش در دنبال جنازه راه می‌پوید و با صدای بلند می‌نالد و می‌موید و می‌گوید که ای شوهر و سرور من ترا به کجا می‌برند؟ به خانه‌یی محزون بدفرجام، به خانه‌یی شوم و تاریک، به خانه‌یی که آنجا هرگز چیزی نمی‌خورند و چیزی نمی‌آشامند! و پسر بچه بینوا لرزان و وحشت‌زده یک لحظه گمان می‌کند که لابد جنازه را به خانه ارباب وی خواهند برد. با این پندار قبل از آنکه دنبال تهیه خوردنی برود، خود را از میان انبوه جمعیت بیرون می‌اندازد، با سرعت به خانه می‌رساند و آشفته‌وار و ترسان در را می‌بندد، با شانه‌های کوچک و ضعیف خود به آن تکیه می‌دهد، و با التماس و تضرع از ارباب هم در می‌خواهد تا به وی کمک کند و از ورود آنها به درون خانه مانع آید. وقتی ارباب از وی موجب اینهمه ترس و وحشت را می‌پرسد و در می‌یابد که پسرک از آن ترس دارد که جنازه را با آن نشانی‌ها به این خانه در آرند به صدای بلند می‌خندد

و بالاخره چون موکب عزا از جلو خانه وی عبور می‌کند و جایی برای ترس لازاریو باقی نمی‌ماند، ارباب او را آرام می‌کند و دوباره به دنبال کار می‌فرستد.

قصه لازاریو جزئیات جالبی دارد و مجموع کتاب نمونه دلگشی از آن نوع داستان را عرضه می‌کند که قصه مردم و لگردد نام دارد و نظایر بسیاری در ادب اروپایی پدید آورده است که داستان ژیل بلاس^۱ اثر لوساژ^۲ فرانسوی و قصه معروف حاجی بابا متعلق به جیمز موریه^۳ انگلیسی نیز از همان مقوله است.

اما ماجرای جنازه و خانه شوم تاریک، درین قصه یادآور داستانی است که مولانا در دفتر دوم مثنوی در باب جوحی و پدرش نقل می‌نماید و آنجا کودکی است که پیش جنازه پدر خویش نوحه می‌کند:

کودکی در پیش تابوت پدر	زار می‌نالید و برمی‌کوفت سر
کای پدر آخر کجایت می‌برند	تا ترا در زیر خاک کی آورند
می‌برندت خانه تنگ زحیر	نی در اوقالی و نه در وی حصیر
نی چراغی در شب و نه روزنان	نی در بوی طعام و نه نشان
نی درش معمور نی در بام راه	نی یکی همسایه کاو باشد پناه
چشم تو که بوسه گاه خلق بود	چون رود در خانه کور و کبود
خانه بی زینهار و جای تنگ	که درونه بوی می‌ماند نه رنگ
زین نسق اوصاف خانه می‌شمرد	وز دو دیده اشک خونین می‌فشرد
گفت جوحی با پدر ای ارجمنند	والله این را خانه ما می‌برند
گفت جوحی را پدر ابله مشو	گفت ای بابا نشانی‌ها شنو
این نشانی‌ها که گفت او یک به یک	خانه ما راست بی‌تردید و شک
نی حصیر و نه چراغ و نه طعام	نه درش معمور و نه صحن و نه بام

پیداست که مثنوی را نمی‌توان مأخذ داستان لازاریو به شمار آورد، اما در ادب عربی، در کتاب المحاسن و المساوی بیهقی، قصه برخلاف مثنوی به ابن دراج طفیلی منسوب است نه به جوحی. قراین هم نشان می‌دهد که نویسنده اسپانیایی نباید از مأخذ عربی قصه بی اطلاع باشد و به احتمال قوی باید آن را به نحوی از همین روایت بیهقی گرفته

* La novela picaresca ° Gil Blas ° Lesage ° James Morier

باشد.^{۱۴}

حکایت وزیر مکراندیش و پادشاه جهود در دفتر اول مثنوی تصویر جالبی از تعصب کور جاهلانه را عرضه می‌کند که ممکن است حتی انسان را در مخالفت با آنچه از آن نفرت دارد تا پای هلاک نفس سوق دهد. این وزیر جهود که حتی بیش از پادشاه در مخالفت با پیروان عیسی اصرار و تعصب دارد به شاه خویش پیشنهاد می‌کند که به جای سعی در قتل نصرانیان وی را رخصت دهد تا با ایجاد اختلاف در بین قوم آیین عیسی را به کلی تباہ کند و آنها را از اینکه در مقابل کیش موسی متحد و ساعی گردند باز دارد. چون شاه این پیشنهاد وی را می‌پذیرد وزیر از وی در می‌خواهد تا در ظاهر بر وی خشم گیرد و او را به پای دار بفرستد و سپس به درخواست شفاعتگران او را عفو کند و با اینهمه گوش و بینی او را ببرد و او را از درگاه و از قلمرو خویش نفی و طرد کند.

با این نمایش توطئه‌آمیز وزیر جهود خود را همچون ستم‌دیده‌یی که مورد قهر و خشم پادشاه جهودان گشته است به نزد نصرانیان می‌رساند، از آنها پناه می‌جوید و قهر و خشم شاه را در حق خویش از آن‌رو می‌داند که شاه جهود از اینکه وی پنهانی به آیین عیسی گراییده است بویی برده است و وی را به بهانه‌یی طرد و قهر کرده است. چون با این حیلۀ مورد محبت و تکریم نصرانیان واقع می‌شود، اندک اندک می‌کوشد تا با جلب اعتماد قوم پنهانی بین آنها تفرقه بیندازد و وقتی بعد از چند سالی موعظه و ارشاد خود را هلاک می‌کند، نصرانیان که در حق وی اعتماد دارند به حکم وصیت‌های پنهانی وی به فرقه‌ها تقسیم می‌شوند و وزیر مکراندیش با این حیلۀ آیین عیسی را در تفرقه و شقاق ضایع می‌کند و در نیل به این مقصود از هلاک خویش نیز باک ندارد.

قصۀ مثنوی در باب حیلۀ جهودان و اقدام آنها در ایجاد تفرقه بین نصاری با آنچه اهل تفسیر در باب بولس رسول و نقش او در ایجاد اختلاف بین طوایف نصاری نقل کرده‌اند شباهت دارد و شک نیست که آن روایات در باب بولس اساس ندارد و اختلاف نسطوری و یعقوبی و ملکایی و جز آنها با حکایت بولس ارتباطی ندارد.

معهذا صورتهای دیگری از مضمون قصه، هم در حکایات کلیله و دمنه هست، هم در افسانه‌های مربوط به تاریخ. در کلیله ضمن باب البوم و الغراب (= بوف و زاغ) در واقع یک زاغ هم تقریباً با همین خدعه در بین بومان راه پیدا می‌کند و با کشف اسرار آنها، غلبۀ زاغان

را بر آنها که موجب نابودی بومان می شود ممکن می سازد.

در تاریخ نظیر قصه را طبری هم در واقعه فیروز و اخسنواز نقل می کند. اینکه در روایت هرودوت (۶۰/۳ - ۱۵۰) هم در باب دفع شورش بابل نظیر پیشنهادی که وزیر جهود به پادشاه خویش می کند از جانب زوپيروس سردار پارسی به داریوش اول هخامنشی عرضه می شود، قدمت سابقه مضمون را نشان می دهد و از آن برمی آید که منشأ قصه مثنوی را نمی توان تنها در داستان بولس رسول جستجو کرد و مأخذ آن بیشتر یک مضمون عام و مشترک دیرینه و باستانی است.



لاله رخ عنوان قصه یی رمانتیک از طامس مور (وفات ۱۸۵۲) شاعر انگلیسی زبان آیرلندی است که به شیوه نقل قصه در قصه و با شعر آمیخته به نثر و سبک بیانی آکنده از استعاره و تشبیه نقل و تصنیف شده است (۱۸۱۷) و به طور بارزی نور و حرارت دنیای شرق را در طرز بیان مه آلود و تیره السنه شمالی دنیای غرب منعکس می کند. حتی با آنکه گوینده خود هرگز در سرزمین شرق به سر نبرده است، با مهارت قابل ملاحظه یی توانسته است در جای جای اثر خویش صبغه محلی و نشانه های آشنایی با محیط را نشان دهد.

لاله رخ دختر اورنگ زیب امپراطور دهلی است که به امر پدر برای ازدواج با شاهزاده یی جوان، نامش الیریس ° (= علیشیر؟) که به تازگی به جای پدر خویش عبدالله فرمانروای بخارا شده است نامزد گشته است و در موکب پرشکوه شادمانه یی عزیمت کشمیر می کند تا در آنجا با داماد ملاقات و ازدواج نماید.

در موکب وی تعدادی امراء و شعراء و هنرمندان و دختران زیباروی نیز حرکت می کنند که بعضی از آنها را داماد برای همراهی با موکب عروس فرستاده است و در میان این همراهان شاعری هم هست از اهل کشمیر - به نام فرامرز. چهار قصه زیبا، که فرامرز در طی راه برای لاله رخ و همراهان نقل می کند بررغم انتقادهایی که فضل الدین سرپرست و نگهبان خاص دختر بر آنها وارد می کند، لاله رخ را به شدت مفتون فرامرز می دارد. از قصه های فرامرز داستان «بیغمبر نقابدار» به واقعه «مقنع» شورشگر خراسان مربوط می شود، قصه «پری و فردوس» از آنچه یک پری می تواند^{۱۶} برای اجازه ورود به بهشت هدیه کند

سخن می‌دارد، قصه «آتش پرستان» افسانه‌یی ناساز اما آکنده از شور و هیجان دنیای ایرانی و پارسی است، داستان «نور حرم» هم قصه‌یی بالنسبه بی‌سروین اما آکنده از هوای گل و موسیقی و عشق و جادوگری است و تصویری از دربار پادشاهان مغول هند و تفریحات سلیم سلطان هند و فرزند اکبر امپراطور را عرضه می‌کند.

قصه‌ها هرچند رنگ محلی و سیمای دنیای شرق را ارائه می‌کند غالباً لطف چندانی ندارد، اما طرز بیان آکنده از تصویر و استعاره شاعر آنها را در نظر لاله‌رخ جالب و دل‌انگیز می‌سازد. نقد وطن‌گرنده فضل‌الدین که رنگ نقدهای تند و مغرضانه ضد رمانتیک جامعه ادبی انگلستان عصر طامس مور را نشان می‌دهد و غالباً از رشک و بدگمانی و ناخرسندی ناشی است، در پایان راه تا حدی مایه پشیمانی و حتی شرمساری نهایی خود او می‌شود، زیرا وقتی موکب عروس سرانجام به سرزمین کشمیر می‌رسد و شهزاده بخارا آنجا به استقبال عروس خویش می‌آید، لاله‌رخ وی را همان شاعر قصه‌گوی بین راه می‌یابد. در واقع داماد تمام راه با موکب عروس همراه شده بود و کوشیده بود با ساز و آواز و قصه و ترانه خویش لاله‌رخ را سرگرم دارد و در عین حال وی را مفتون و مجذوب خود سازد. فضل‌الدین هم که اشعار و قصه‌های فرامرز را در تمام طول راه به شدت انتقاد کرده بود اکنون که به درگاه پادشاه بخارا منسوب بود وی را بزرگترین شاعر عصر می‌خواند و لاله‌رخ نیز تا پایان عمر پادشاه بخارا را جز به نام فرامرز نخواند.

این داستان لاله‌رخ که با شیوه شرقی «قصه در قصه» و با اخذ جزئیات تصویر و مضمون از مآخذ شرقی، چیزی از سبک قصه‌های بزمی نظامی گنجوی و امیر خسرو دهلوی را تقلید می‌کرد، در واقع مثل قصه‌های بیش و کم مشابه و متعددی که بایرون و شلی و دیگران درین ایام در انگلستان و تمام اروپای غربی نظم و انشاء می‌کردند حکایت از وجود شوق و علاقه‌یی داشت که عصر رمانتیک را در آن سالهای پرماجرا به جانب شرق می‌کشانید و عنصر تازه‌یی را در ادبیات غربی آن دوران وارد می‌کرد.



در سالهای ۱۸۴۹ و ۱۸۵۰ میلادی سفرنامه‌یی تحت عنوان «هزار و یک روز در مشرق» به وسیله فریدریش بودنشت شاعر و نویسنده آلمانی در دو مجلد انتشار یافت که متضمن مجموعه‌یی هم به نام «ترانه‌های میرزا شفیق» بود و این ترانه‌ها که صبغه شعر شرقی و چاشنی ذوق رمانتیک داشت و در واقع ره‌آورد مسافرت‌های طولانی بودنشت در روسیه و

نواحی قفقاز و ایروان بود، در هنگام انتشار ترجمه واقعی ترانه‌های شرقی تلقی شد و مورد توجه فوق‌العاده صاحب‌نظران گشت، خاصه که نویسنده سفرنامه در طی مسافرت‌های خویش چندی نیز در تفلیس با میرزا شفیع نام، شاعر و ادیب گنجوی الفت یافته بود و هم به وسیله وی ظاهرأ با زبان‌هایی مانند ترکی و فارسی آشنایی پیدا کرده بود.

به هر حال این ترانه‌ها در آلمان مورد توجه اهل ذوق واقع شد و چاپ جداگانه‌یی که سال بعد، ازین مجموعه اشعار انتشار یافت (۱۸۵۱) شهرت و قبول کم‌نظیری به دست آورد. با آنکه بودنشتت بعدها اشعار و نمایشنامه‌های متعددی نشر کرد و تعدادی از نمایشنامه‌های شکسپیر را هم به آلمانی نقل نمود، سایر آثار وی هرگز به قدر آنچه به وسیله وی «ترانه‌های میرزا شفیع» خوانده شد، مورد توجه و علاقه دوستداران شعر واقع نگشت، حتی مجموعه‌یی که بعدها تحت عنوان «از میراث میرزا شفیع» منتشر نمود (۱۸۷۴) به قدر این مجموعه نخستین مورد توجه واقع نشد. مع‌هذا این ترانه‌ها برخلاف آنچه در سفرنامه بودنشتت و در چاپ‌های جداگانه آنها نشان داده می‌شد، ترجمه یک اثر واقعی از شاعری شرقی نبود. با آنکه میرزا شفیع گنجوی رفیق و مصاحب سال‌های جوانی بودنشتت هم در واقع شعر می‌سرود اما آنچه از شعر او باقی است قریحه درخشانی را نشان نمی‌دهد. لیکن آنچه بودنشتت به عنوان ترجمه شعر وی نشر کرد، و در واقع اسم او جز «نام مستعار» خود بودنشتت محسوب نمی‌شد و با آنکه شاعر آلمانی این نکته را خود تصریح نیز کرد، ادعای وی در اینکه اصل اشعار از خود او بوده است نزد برخی منتقدان مورد تردید واقع شد و با اینهمه روح غربی که در بعضی ازین اشعار جلوه دارد و مقایسه آنها با آنچه از نمونه‌های شعر واقعی میرزا شفیع باقی مانده است، تردید این منتقدان را بی اساس نشان می‌دهد و در عین حال معلوم می‌دارد که قرن رمانتیک علاقه واقعی به شعر شرقی داشته است و تقلید آن را فقط به عنوان چیزی اصیل قابل قبول می‌یافته است.^{۱۷}

اما اینکه نویسنده‌یی اثر ابداعی خود را به عنوان یک ترجمه نشر دهد در آن ایام نظایر متعدد داشت. چنانکه جیمز ماکفرسن شاعر اسکاتلندی (وفات ۱۷۹۶م)، تعدادی اشعار به نام اوسیایان یک شاعر باستانی اسکاتلند نشر کرد که آنجمله را ترجمه از زبان باستانی قوم^{۱۸} فرا می‌نمود و این اشعار غوغای بیسابقه‌یی در سراسر اروپا برانگیخت و بحث

و تحقیق در این گونه آثار را موجب گشت، با اینهمه چندی بعد بی آنکه خود وی هرگز اعتراف کند، تقریباً مسلم شد که آن اشعار گفته آن شاعر باستانی نیست و از خود اوست.^{۱۸} همچنین جیمز موریه (وفات ۱۸۴۹م) دیپلمات انگلیسی هم در کتابی که به نام سرگذشت حاجی بابا نشر داد، و بدون ذکر نام خود آن را ترجمه‌یی از نوشته صاحب سرگذشت فرامود، در واقع خود نویسنده اصل بود و اینکه تتمه آن قصه و آنچه موریه بعدها از همین مقوله نوشت از حیث ارزش به پای کتاب اولش نرسید، در مورد وی نیز مثل بودنشت اصالت کار نخستین وی را نفی نمی‌کند و به هر حال این نکته که نویسنده و شاعری به اقتضای ضرورت هویت خود را در نقاب یک اسم واقعی یا شبه واقعی مخفی نماید غرابتی ندارد^{۱۹} و نظیر آن را در ادبیات تمام اقوام و تمام اعصار می‌توان نشان داد.



در بین آثار بوکاتچو (۱۳۷۵ — ۱۳۱۳م) نویسنده دکامرون، منظومه‌یی تعلیمی و رمزی هم به نام «آمه‌تو» هست که از پاره‌یی جهات از جمله ساخت قصه و برخی احوال قهرمان آن داستان هفت گنبد بهرام گور در کلام نظامی گنجوی را به خاطر می‌آورد و با «هفت گنبد» وی شباهت غریبی نشان می‌دهد. آمه‌تو هم درین قصه مثل بهرام گور اهل نخجیر و مرد سلاح است. اگر بهرام دایم در پی نخجیر در صحراها تک‌وتاز می‌کند وی نیز پیوسته به دنبال شکار در بیشه‌ها تکاپو دارد. مثل بهرام که هریک از هفت محبوبه‌اش گنبدی به رنگ دیگر و لباسی به رنگ گنبد دارد، آمه‌تو هم به هفت محبوبه دل می‌بازد و هریک از آنها نیز لباسی به رنگ دیگر دارد و هر کدام نیز برای او — مثل معشوقگان بهرام — قصه‌یی نقل می‌کند. در هر دو داستان جنبه رمزی در برخی جزئیات داستان دیده می‌شود و از هر دو نیز نوعی تعلیم اخلاقی حاصل می‌آید. معهذا به رغم این مشابهت‌ها تصور ارتباط بین دو داستان بعید می‌نماید و آشنایی بوکاتچو با داستان نظامی محتمل به نظر نمی‌آید. اما داستان بهرام ممکن است از طریق قصه گویان عرب در نواحی شام به وسیله صلیبی‌ها به اروپا راه یافته باشد یا آنکه داستان بوکاتچو به نحو دیگری از آنچه مأخذ داستان نظامی است تأثیر پذیرفته باشد.^{۲۰}



در سال ۱۵۵۷ در ونیز ایتالیا کتابی تحت عنوان «سیاحت سه پسر پادشاه سرندیب»^{۲۱} نشر شد که مجموعه‌ای از قصه‌های شرقی مربوط به بهرام گور بود و یک ارمنی از اهل تبریز با نام ایتالیائی کریستوفورو آرمنو^{۲۲} با کمک «دوستی عزیز» آن را به زبان ایتالیایی نقل کرده بود. شهرت و قبول فوق‌العاده‌ای که نشر این قصه در ایتالیا با آن مواجه شد به زودی آن را در طی چندین نسل در قسمت عمده‌ای از دنیای غرب مورد تحسین و علاقه دوستداران قصه‌های شرقی ساخت، چنانکه مدتی بعد از نشر متن ایتالیایی، ترجمه آلمانی آن هم انتشار یافت و سپس ترجمه انگلیسی آن نشر شد و قصه همه‌جا شهرت یافت. در فرانسه داستانی به نام شوالیه دومایی^{۲۳} به تقلید آن در وجود آمد (۱۷۱۹م). چندی بعد ولتر نویسنده فرانسوی در یک داستان شرقی خویش به نام «زادیک» از آن متأثر شد و کارلو گوتسی^{۲۴} (۱۸۰۶ — ۱۷۲۰) نویسنده و نمایش‌ساز ایتالیایی هم در یک نمایشنامه خویش، موسوم به شاه آهو^{۲۵} از آن مایه الهام یافت. اصل قصه در باب سه شاهزاده هندی بود که در طی سیاحت در بلاد به درگاه شاه بهرام^{۲۶} می‌آیند و چون تأثرو اندوه فوق‌العاده او را از فقدان محبوبه‌اش دلارام^{۲۷} مشاهده می‌کنند، با طرح بنای هفت گنبد که در هریک از آنها بانویی از محبوبان شاه، برای وی قصه‌ای نقل نمایند او را یکچند تسلی و تسکین می‌دهند تا سرانجام دلارام را برای وی باز می‌یابند و پادشاه در طی آخرین قصه که در گنبد هفتم برای وی نقل می‌شود از کشف این نکته که برخلاف پندار او دلارامش هنوز زنده است، خرسندی می‌یابد. پس شاهزادگان سرندیب را می‌نوازد و با پاداش نیکو و عطای وافره سرزمین هند بازمی‌گرداند و دختر خود را هم به جوانترین آنها می‌دهد.

متن قصه که بلافاصله بعد از نشر مورد استقبال فوق‌العاده واقع شد متضمن ذکر مأخذی نبود. کریستوفورو هم در باب مأخذ یا مأخذ خود هیچ اشارتی نداشت و هرچند ذکر بهرام و دلارام و هفت گنبد در باب فارسی بودن اصل قصه تردیدی باقی نمی‌گذاشت، داستان با آنچه در هفت گنبد نظامی آمده بود و گمان می‌رفت همان قصه باید مأخذ کریستوفورو بوده باشد منطبق نمی‌نمود. تحقیق مأخذ قصه مدتها محققان و نقادان را مشغول داشت، سرانجام معلوم شد قسمت عمده داستان ترجمه‌ای آزاد از منظومه هشت بهشت اثر

^{۲۱} Christoforo Armeno

^{۲۲} Chevalier de Mailly

^{۲۳} Carlo Gozzi

^{۲۴} il re cervo

^{۲۵} il re Beramo

^{۲۶} Dilaramma

امیر خسرو دهلوی است که شاعر هندی آن را به تقلید هفت گنبد شاعر گنجه و در واقع در جواب او ساخته است.^{۲۲} با این حال کریستوفورو که قصه خود را به پاس دوستی ها و مهمان نوازی های اهل و نیز به زبان آنها نقل کرده بود در تدوین آن غیر از منظومه امیر خسرو از برخی مأخذ دیگر هم بهره گرفته بود و همین نکته آن را ازینکه به تمامی ترجمه یی آزاد از اثر امیر خسرو تلقی شود، مانع می آمد و به دنبال بحث و تحقیق بسیار، طرز تدوین خالی از اصالتی به نظر نیامد.



با چنین سابقه یی البته غرابت ندارد که مضمون یک نمایشنامه کارلو گوتسی تحت عنوان توراندت^{۲۳} (= توراندخت) که نزد شیلر شاعر آلمان (۱۸۰۵ - ۱۷۵۹) هم به همین عنوان مورد اقتباس واقع شد، تصویری از دخت پادشاه روس را در داستان هفت گنبد نظامی ارائه می دهد که مثل وی همواره سؤالهایی بر خواستگاران عرضه می دارد و هر کس را از عهده بر نمی آید، تسلیم مرگ می کند. با آنکه اینجا نیز مثل قصه «آمه تو» شباهت با اثر نظامی جلب نظر می کند، اثبات ارتباط بین دو اثر دشواری دارد و چنان می نماید که گوتسی قصه خود را به نحوی مدیون مجموعه الف نهار یا مأخذ شرقی دیگر باشد، معهذا در اینجا لامحاله نام نمایشنامه فارسی است و نمی توان تأثیر ادب ایرانی را در پیدایش آنها به کلی بی اهمیت تلقی کرد^{۲۴}.



شباهت هایی که در برخی موارد آثاری از ادب شرق و غرب را در نظر منتقد یادآور یکدیگر می سازد از حیث منشأ نیز تنوع و تفاوت آشکار دارد. پاره یی از آنها تقلید و اخذ آگاهانه است، چنانکه داستان محمد علی بیگ وزیر و ناظر صوفی اعظم که داستان او در روایت تاورنیه^{۲۵} (۱۶۸۹ - ۱۶۰۵) جهانگرد فرانسوی آن عصر نسخه زنده یی از قصه چارق ایاز را در مثنوی عرضه می کند، در ادب اروپایی آن ایام از طریق همین نقل تاورنیه انعکاس جالب یافته است. داستان این چوپان بچه که با وجود نیل به مرتبه رفیع ناظر کل در دربار صوفی اعظم همچنان چارق و چوبدستی عهد شبانی خود را از یاد نبرده بود و سعی او در مخفی نگه داشتن حجره در بسته یی که این یاد گارها را در آنجا همچون سرری ارزنده نگهداری

° Turandot ° Tavernier, I.B.

می‌کرد، موجب سوءظن پادشاه و سپس تحسین او شد در مجموعه حکایات اخلاقی ° آبه‌فنه‌لون ° (۱۷۱۸) تحت عنوان علی بیگ ° به زبان فرانسوی و تحت عنوان «محمد علی بیگ وزیر امین» به وسیله ویلیام سامرویل به نظم انگلیسی (۱۷۲۷) نقل شد و پیداست که تأثر از قصه‌ی چنین جالب برای این نویسندگان غربی از طریق روایت تاورنیه باید حاصل شده باشد، هرچند روایت تاورنیه هم ممکن است مبتنی بر شایعاتی بوده باشد که در تقریر صحت و امانت محمد علی بیگ از روی قصهٔ مثنوی در باب ایاز و حجره داشتن وی ساخته باشند.

همه‌ها در بسیاری موارد این گونهٔ مشابهات، توارد صرف و ناشی از تلقی مشابه طبایع همانند از «وقایع به یکدیگر ماننده» به نظر می‌رسد. فی المثل، آنچه را منوچهری دامغانی شاعر ما در باب دختر رز و شکنجهٔ دهقان در حق او طی چند مسقط و یک قصیدهٔ خویش بیان می‌کند و قسمتی از آن مسبوق به نوبه رودکی و برخی خمیریات شاعران عرب می‌نماید به صورت دیگر در منظومه‌ی از گود فروا دو پاری ° شاعر فرانسوی قرون وسطی نیز مجال بیان می‌یابد که وی از این تعزیر و شکنجه به «شهادت» تعبیر می‌کند و با لحنی که از ظرافت ملحدانه خالی نیست، نظیر این واقعه را تحت عنوان «شهادت سن با کوس» به نظم می‌آورد ° و شک نیست که این مشابهت جز به همانندی از طرز تلقی شاعرانه از یک امر عادی هر روزینه مشترک در تمام عالم منسوب شدنی نیست و آن را از مقولهٔ اخذ و اقتباس محسوب نمی‌توان کرد. همچنان پرخاش آن پیرزن با مسعود غزنوی که چون از دیه فراوه به مظالم نزد سلطان آمد و از وی شنید که با بی‌حوصلگی گفت چون عامل ولایت به نامه من کار نمی‌کند دیگر چه می‌توانم کرد؟ با عتاب به وی جواب داد که ای خداوند، مملکت چندان دار که به نامهٔ تو کار کنند ° یادآور قولی است که به روایت پلوتارک ° آن پیرزن که شکایت نزد دمتریوس ° آورد و وی به این بهانه که فرصت رسیدگی ندارد از استماع شکایت او خودداری کرد بدو گفت و خاطر نشان کرد که اگر حال چنین است پس فرمانروایی فروگذار، و پیداست که این شباهت هم جز از مقولهٔ توارد نیست و همانندی و اکتش متظلمان مشابه را در مقابل نخوت و بی‌اعتنائی حکام تنگ حوصله نشان می‌دهد.

Fables ° L. Abbé Fénelon ° Aliboe ° Somerville, W., Mahomet Ali Beg, the Faithful Minister 1727. ° Godtroy de Paris ° Demetrius

باری کثرت و تنوع این مشابهت‌ها امکان نیل به ادبیات جهانی را که شامل گزیده میراث مشترک ادبیات انسانی است برای ادبیات عمومی قابل تحقق نشان می‌دهد. بحث در منشأ این مشابهت‌ها هم در عهده نقد تطبیقی است که اصحاب ما به پیروی از مردم غرب و با توجه به سابقه آن در نزد اروپایی‌ها آن را ادبیات تطبیقی^۶ می‌خوانند.



وقتی سنت بوو (۱۸۶۹ - ۱۸۰۴) نویسنده و منتقد فرانسوی، ضمن بحث در باب آنکه نویسنده کلاسیک کیست؟ (۱۸۵۰) خاطر نشان می‌کرد که باید معبد ذوق را دیگر- باره ساخت، آن را وسعت داد و در کنار اومیروس یونانی جایی هم برای فردوسی شاعر ایرانی باز کرد، به این نکته توجه داشت که نویسنده کلاسیک در حقیقت کسی است که روح انسانی را غنا می‌بخشد، گنجینه ادب را سرشار می‌کند و انسانیت را یک قدم دیگر به جلومی برد و با همه کس به زبانی که خاص خویش است و در عین حال به همه خلق تعلق دارد، سخن می‌گوید. ازین رو ادبیات شرقی نیز برای انسان غربی می‌تواند مایه بهره‌مندی گردد، چنانکه ادبیات غربی هم برای انسان شرقی سرچشمه لذت و خرسندی تواند بود. بدون شک انسان هم که ادبیات کلاسیک، در مفهوم عام خویش، شناخت وی را هدف واقعی می‌شمرد نمی‌تواند به انسان غربی محدود شود و امروز هم که ادبیات غرب نزاع کلاسیک و رمانتیک را پشت سر نهاده است و در راه‌های تازه قدم می‌زند، هر منتقد هوشمند غربی می‌تواند دریابد که به هر حال در غرب هم دیگر نمی‌توان تنها با انسان غربی و شیوه رفتار و اندیشه وی زوایای روح انسان را کاوش کرد. درست است که در همین عصر سنت بوو دردنیای غرب کسانی هم بودند که مثل لرد مکاولی (۱۸۵۹ - ۱۸۰۰) معتقد بودند تعداد اندکی کتابهای اروپایی که در یک قفسه باشد، به تمام کتابخانه‌های آسیایی می‌ارزد. یا مثل فیتر جرال (۱۸۸۳ - ۱۸۰۹) مترجم خیام در عین حال ادعا می‌کردند تمام نویسندگان شرقی در قیاس با شاعرانی چون اومیروس و دانته و شکسپیر به کلی بیمغز به نظر می‌آیند. معهذا آنچه نویسندگان و شاعران غربی که گاه از فرهنگ شرقی اقتباس کرده‌اند باز آن مایه هست که نشان دهد آفرینشگران واقعی غربی به ادبیات شرقی با این نظر بی‌اعتنایی نمی‌نگریسته‌اند^۷. روزی هم که گوته شاعر آلمانی (۱۸۳۲ - ۱۷۴۹) به منشی

و همصحب دوران پیری خویش یوهان اکرمان (۱۸۵۴ - ۱۷۹۲) خاطر نشان می‌کرد (۱۸۲۷) که اکنون دیگر ادبیات ملی معنی ندارد، دوران ادبیات جهانی^۵ فرارسیده است و هر کسی می‌بایست برای نیل بدان سعی ورزد، خود وی نسبت به شاعران بزرگ شرقی، امثال حافظ و سعدی و مولوی، تحسین و ارادت نشان می‌داد. به علاوه این هم که می‌گفت هر ادبیاتی در بعضی موارد نیاز بدان دارد که به آنچه «خارج» خوانده می‌شود روی بیاورد، در واقع شوق و نیاز عصر خویش را به «ادبیات خارج» بیان می‌کرد. نه آیا مائو آرنولد (۱۸۸۸ - ۱۸۲۲) شاعر و منتقد انگلیسی نیز در آنچه هدف نقد ادبی می‌خواند به این نکته می‌اندیشید که بهترین چیزی را که به خاطر آدمی در تمام عالم درگنجیده می‌آید با کوششی بیطرفانه بشناسد؟ این کوشش بیطرفانه ناچار می‌بایست برای شرق و غرب این امکان را فراهم سازد تا یکدیگر را بهتر بشناسند، ضعف‌ها و قوت‌های یکدیگر را نیکوتر دریابند و بدینگونه در کار نقادی آنچه را امروز در تعبیر عام «ادبیات تطبیقی» می‌خوانند و در واقع اگر نقد تطبیقی بخوانند ظاهراً مناسبتر باشد، وسیله‌ی سازند تا احوال روانی و اطوار اخلاقی یکدیگر را به کمک آنچه از بررسی آن حاصل می‌آید تحلیل نمایند و با سعی در رفع انگیزه‌های «بیگانه دشمنی»^۶ که غالباً ناشی از سوءظن و غرورست، بتوانند به دنیایی عاری از سوء تفاهم‌های ویرانگر و برکنار از مطامع و اغراض غارتگرانه دست بیابند و بدینگونه آنچه مطالعه ادبیات در یک محیط عاری از شائبه و به کلی بیطرفانه خوانده می‌شود سرانجام نه فقط به ادبیات جهانی بلکه به تفاهم جهانی منجر شود.

البته کسانی که تاریخ جهان را در محدوده تجارب عصری می‌نگرند این هدف والای اخلاقی و انسانی را برای ادبیات و مطالعات ادبی امری دسترس‌ناپذیر خواهند یافت، اما بررغم این بدینی نومیدانه آنچه می‌بایست ادبیات انسانی خوانده شود، هم اکنون دارد تحقق پیدا می‌کند و آنچه در قلمرو نقد ادبی می‌تواند به توسعه آن کمک شایسته‌ی هم انجام دهد، همین شیوه نقد تطبیقی است که هنوز در آغاز راه خویش است و گه گاه در نزد پاره‌ی منتقدان به مسیر حرکت و به مقصد نهایی خویش ناظر هم نیست و حتی به آن امور شعور روشنی هم ندارد.

این شیوه از نقد ادبی که مسأله تحقیق در تأثیر و نفوذ آثار آفرینشی را در خارج از

قلمرو ادبیات ملی بررسی می‌کند از یکسویه جستجوی اسباب شهرت و قبول جهانی آثار مورد بحث نظر دارد و از سوی دیگر حد و ارزش قریحه آفرینشگر را که تحت تأثیر نویسنده‌ی خارجی اثر تازه‌یی به وجود می‌آورد ارزیابی می‌کند و بدینگونه سر قدرت خلاقه را در ادبیات جستجو می‌کند. به بیان دیگر از طریق پیگیری همین نفوذ و قبولی که پاره‌ی آثار در خارج از قلمرو فرهنگ قومی خویش می‌یابد، این شیوه تطبیقی در نقد می‌تواند دریابد که از جمله آثار ادبی آنچه با طبیعت کلی انسان سازگاری دارد و به خواستها و نیازهای عام که از محدوده اقلیم و نژاد و شرق و غرب در می‌گذرد جواب مساعد می‌دهد کدام است و نشان آن چیست؟

به علاوه تحقیق تطبیقی در مسأله منبع و نفوذ اگر حتی قول اصحاب اصالت تحول در ادبیات را هم تأیید کند و آنگونه که پیروان این نظریه پنداشته‌اند به این دعوی منجر گردد که در ادبیات هر قوم، انواع ادبی هم مثل انواع جانوران و گیاه‌ها تابع لوازم و شرایط تحول حیاتی است باز از آن می‌توان به این نتیجه رسید که با وحدت تربیت انسانی، ادبیات جهانی هم تحقق پذیرست و لاجرم بحث تطبیقی درین باب نیز نقش قاطعی دارد.^{۲۸}

به هر حال مفهوم ادبیات جهانی را که در خاطر گوته و دیگران دورنمایی جالب داشت وقتی می‌توان قابل توجه یافت که مطالعه تطبیقی در ادبیات ملتهای جهان و بررسی آنچه از روی قیاس با عنوان تاریخ عمومی می‌تواند ادبیات عمومی خوانده شود، آن را به تحقق نزدیک سازد و آنچه از این شیوه‌ها عاید منتقد یا سنجشگر^{۲۹} می‌شود هر چند شاید جز طرح بیرنگی از مجموعه میراث مشترک عالم انسانی بیشتر به نظر نیاید باز در جزو ارزنده‌ترین دست‌آوردهایی است که عاید نقد ادبی و تاریخ ادبی می‌گردد.

ازین روست که بررسی حدود تلاقی بین فرهنگ‌های شرق و غرب بر مبنای شیوه‌های تطبیقی می‌تواند برای کسانی که به مسایل مربوط به نقادی فکر و ادب علاقه دارند جالب و آموزنده باشد. حاصل این تلاقی که تبادل فرآورده‌های ذوق و فکر اقوام است حفظ تعادلی را که درین زمینه بین فرهنگ‌ها ضرورت دارد الزام می‌کند و پیداست که بدون این تعادل و موازنه نیل به وحدت نسبی عالم انسانی که تحقق ادبیات جهانی یک طریق برای وصول بدانست ممکن نخواهد بود.

^{۲۸} Comparatist ^{۲۹} Gemeingut der Menschen

اما آنچه ارتباط شرق و غرب را در ادبیات نشان می‌دهد مخصوصاً از برخورد بین دنیای باستانی یونان با جهان شرق کهن سال آغاز می‌گردد که شامل تأثیر متقابل بین فرهنگ و ادب یونان باستانی با فرهنگهای مصر و بین النهرین و ایران و هند هم هست و ارزیابی ادبیات باستانی یونان و روم بدون توجه به آنچه این هر دو ادب به اساطیر و آداب و فنون اقوام شرقی مدیون بوده اند نمی‌تواند از نظر نقادی مبنای منصفانه‌یی داشته باشد^{۳۰}. نه آیا ادبیات جدید شرق و غرب هم از قرون وسطی تا امروز همچنان همواره با یکدیگر در ارتباط بوده اند؟

در هر حال اگر تاریخ عمومی، اروپای امروز را میراث خواره دنیای باستانی یونان و روم تلقی می‌کند، ادبیات و حکمت امروز غرب هم ناچار مثل تمام آنچه از عهد باستانی خویش به میراث یافته است باید از شرق باستانی متأثر شده باشد. پس اینکه محتوای روزینه ادبیات غربی به فرهنگ یونانی بیشتر مدیون به نظر می‌آید مستلزم آن نیست که تأثیر مع‌الواسطه فرهنگ شرق در آن متضمن اهمیت قابل ملاحظه‌یی نباشد. اما البته خط سیر ادبیات جهانی را باید از ادبیات یونانی دنبال کرد و حق آنست که نه شرق جدید از میراث یونان باستانی برکنارست، نه غرب باستانی از تأثیر فرهنگ شرق کهنسال بی‌نصیب. در قرون وسطی، و مدتها بعد از آن، دنیای کلیسا در غرب و قلمرو اسلام در شرق هیچ‌یک علاقه بارزی به فرهنگ یکدیگر نشان نمی‌دادند^{۳۱}. با اینهمه هم جنگهای صلیبی از اسباب تلاقی دو فرهنگ شد، و هم ضرورتی که متکلمان و متألهان دو طرف در فهم و نقد عقاید و الهیات یکدیگر، مخصوصاً در اسپانیا و سوریه و آسیای صغیر، آن را احساس می‌کردند این تلاقی را اجتناب‌ناپذیر ساخت و نشانه‌هایی ازین تلاقی نه فقط در حکمت اسکولاستیک، بلکه در آثار دانته و بوکاچو نویسندگان ایتالیائی و چاسر و شکسپیر گویندگان انگلیسی هم باقی ماند و در دنیایی که مجرد نام حکماء اسلامی مثل ابن سینا و ابن رشد، نزد ارباب کلیسا برای طرد و نفی تعلیم مشایی که مسلمین شایع آن بودند کافی به نظر می‌آمد^{۳۲}، تأثیر ادب و فرهنگ دنیای اسلامی در اثر عظیم دانته، خالی از غرابت نماند و تأمل قوم در قبول این تأثیر البته قابل درک است.

به هر حال دنیای جنگهای صلیبی و عهد رنسانس اروپا به نحو بارزی در ایتالیا، سیسیل (= صقلیه) و اسپانیا به فرهنگ و اندیشه اسلامی و شرقی مدیون شد. در قسمت عمده‌یی ازین دوران علم طب از تعلیم ابن سینا تدریس می‌شد. قالب و مضمون شعر

عربی در ادبیات اسپانیا قبولی داشت. دربار فردریک دوم و مانفرد در سیسیل^{۳۳} دربارهای اسلامی را به خاطر می‌آورد. در ادبیات اروپایی این دوران، چنانکه منتقدان خاطر نشان کرده‌اند صلاح الدین ایوبی همه جای قهرمان، و یک شهسوار بيمانند تلقی می‌شد^{۳۴}. این تصویر پهلوانی، از جمله در مجموعه معروف دکامرون^{۳۵} اثر بوکاتچو^{۳۶} ایتالیائی، و در کتاب امثال موسوم به ال‌کنده لوکانور^{۳۷} اثر دن‌خوان مانویل^{۳۸} شاهزاده اسپانیائی، در طی چند قصه جلوه دارد و نشانه تأثیری است که جنگهای صلیبی در اذهان غربی‌ها در اواخر قرون وسطی می‌توانسته است داشته باشد.

تأثیر فرهنگ شرقی در دکامرون، و از همان راه در چاسر شاعر انگلیسی و تعدادی دیگر از شاعران و نویسندگان کلاسیک اروپا نکته‌ی است که تأثر دانه را از میراث شرقی نیز توجیه می‌کند^{۳۹}. اینکه بوکاتچو در تفسیر خویش بر کومدی الهی، و پترارکا شاعر و ادیب ایتالیایی هم‌عصر او در یک مکتوب خویش خاطر نشان کرده‌اند که شعر و الهیات یک جوهرند توجه به الهیات اسلامی را که خود یک منشأ الهام فرهنگ اسکولاستیک محسوبست در مورد دانه و در مورد عرفاء مسیحی مثل ریمون لول قابل درک می‌سازد. اما دکامرون اثر بوکاتچو، و ال‌کنده لوکانور اثر دن‌خوان در اخذ و اقتباس از قصه‌های شرقی به نویسندگان دیگر هم ارائه طریق کرده‌اند و آنچه ادبیات رنسانس و کلاسیک به ادبیات شرقی و اسلامی مدیون است هر چند به وسعت و اهمیت آنچه ادبیات رمانتیک اخذ کرده است نمی‌رسد کمتر از آن قابل ملاحظه نیست.

تصویر صلاح الدین در دکامرون تصویر سلطانی زیرک و حق‌شناس، و شهسواری شجاع و خردمندست. در اینجا وقتی در دربار او در باب ادیان سخن در میان می‌آید سلطان قول ملک‌یصّدق بازرگان و توانگر یهودی را که خالی از کنایه‌ی هم نیست با دقت و حوصله می‌شنود. وقتی هم در یک قصه دیگر برای انجام دادن امری که غیر ممکن به نظر می‌رسد، به جادوگر و شربت جادوئی او متوسل می‌شود در واقع نظر به اداء حقی دارد که نمی‌تواند در آن باره هرگز قصور کند و اینگونه جادویی‌ها هم در قصه‌های آن عصر در غرب هم مثل شرق غالباً رواج دارد^{۴۰}. دکامرون هم مجموعه قصه‌ی است که به شیوه کلیله و الف‌لیل بر نمط

^{۳۳} Manfred ^{۳۴} Decameron ^{۳۵} Boccaccio ^{۳۶} El Conde Lucanor ^{۳۷} Don Juan Manuel

قصه در قصه پرداخته آمده است. قصه‌هایی است مربوط به ده روز که در هر روزه تن هر یک قصه‌یی نقل می‌کند. اما قصه‌ها که این ده تن زن و مرد، برای تفریح خاطر نقل می‌کنند غالباً زیاده از حد بی قید و بند و احیاناً بیش از حد مستهجن و رکیک به نظر می‌آید. به هر حال این کتاب حتی امروز اثری خلاف عفت و اخلاق تلقی می‌شود، چرا که در طی حکایات آن نه فقط احوال راهبان فاسد و زنان هرزه با بیقیدی بارز به بیان می‌آید بلکه دفاع عامدانه‌یی هم از فساد و هرزگی در لحن آن پیداست. مع هذا لطف آن غیر از قصه‌های شوخ و طعنه‌آمیز در سادگی بیان و در دقت تصاویری است که از احوال طبقات مختلف ترسیم می‌کند اما بی آنکه بتوان آن را تصویری از جامعه فلورانس در عصر مؤلف تلقی کرد^{۳۶} شاید بتوان آن را متضمن پاره‌یی تجارب و احوال دوران جوانی نویسنده محسوب داشت.

ال‌کنده لوکانور، که تقریباً سیزده سالی قبل از دکامرون به اتمام آمد، و بدینگونه اندک مدتی بر آن تقدم زمانی دارد، بی آنکه به ظرافت‌های بی‌پرده و تصویرهای شوخ بلکه مستهجن دکامرون آلوده باشد با هنرمندی ظرافت‌آمیز اما موقر و عالی، تجارب زندگی انسان را در طی قصه‌های جالب تصویر می‌کند و ضمن آنکه تفریح خاطر مخاطب را از نظر دور نمی‌دارد درس‌هایی آموزنده از حکمت عملی به وی می‌دهد^{۳۷}. با آنکه شاید چهارچوب قصه‌یی که قصه‌های دیگر را دربر دارد در نزد بوکاتچو به مراتب هنرمندانه‌تر از آن چیز است که در مجموعه دن خوان مانویل جلوه دارد وقار و نجابت ملکانه‌یی که در قصه‌سرایی شاهزاده اسپانیایی هست حتی از آنچه در کلام دو ملک زاده ایرانی — نویسندگان مرزبان‌نامه و قابوسنامه — غالباً مشهودست نیز خالص‌تر و جدی‌تر به نظر می‌رسد. در هر حال با تفاوتی که در اسلوب بیان بوکاتچو ایتالیایی و دن خوان اسپانیایی آشکارست، این دو نویسنده را که هر دو تا حد قابل ملاحظه‌یی مدیون قصه‌های شرقی و طرز قصه‌سرایی شرق به نظر می‌آیند، پیشرو و حتی مبدع فن قصه‌نویسی در اروپای جدید باید تلقی کرد.

در ادب عربی اندلس در آنچه به نام موشحات خوانده شد و ظاهراً متأثر از ذوق عامیانه و در واقع نوعی عصیان برضد اسالیب سنتی در شیوه تغزل ادبیانه بود ترکیبات عام پسند و طنز و فکاهه و آنچه «ملحونات» خوانده می‌شد نقش عمده یافت و همین نکته به اجزاء و اوزان آن تحرک و حیات خاص بخشید و حتی نویسنده و شاعر پرآوازه‌یی مثل ابن عبدربه صاحب کتاب العقد الفرید هم به نظم اینگونه اشعار علاقه نشان داد و رواج این شیوه منجر به ابداع ترانه‌هایی مشابه در لهجه‌های محلی گشت که زجل خوانده شد و لطف قریحه‌یی که شاعری

به نام ابن قزمان (وفات ۱۱۶۰م) بدان بخشید در محیط مسیحی اسپانیا هم تأثیر گذاشت و در ادبیات تروبادور و طرز تلقی از احوال عشق و عاشقی در سخنان قوم هم مؤثر افتاد.^{۳۸}

در ایتالیا نیز با آنکه روح رنسانس که هومانیسیم و بازگشت به دنیای مسیحیت را ترویج می‌کرد قطع ارتباط با فرهنگ اسلامی را هم الزام می‌نمود، اما ارتباط با شرق و فرهنگ آن به رغم ناخرسندی که امثال پترارکا^{۳۹} نسبت به دنیای شرق نشان دادند قطع نشد و در تمام اروپای غربی خطری که از تسلط ترکان عثمانی بر قسطنطنیه برای توسعه مقاصد بازرگانی و تبلیغی قوم پیش آمد اذهان را متوجه به ایران صفوی کرد و فکر امکان اتحاد با صفویه بر ضد عثمانی‌ها ارتباط با شرق را برای دنیای غرب به شکل تازه‌یی مطرح کرد و به علاوه بسته شدن راه مدیترانه درین احوال دریانوردان اروپای غربی را به جستجوی راه‌های تازه‌یی برای وصول به شرق انداخت و دنیای شرق برای اذهان جاذبه‌یی جادویی پیدا کرد.

بعدها، مقارن طلوع نهضت رمانتیک آشنایی با ادبیات شرقی در دنیای غرب آن اندازه بود که درین جریان انقلابی عصر بی تأثیر نماند. حتی قبل از دوران اوج مکتب رمانتیک ترجمه‌هایی که ویلیام جونز^{۴۰} از آثار سعدی و حافظ نشر کرد در سبک و اندیشه سوین برن^{۴۱} و آندره شنیه^{۴۲} تأثیر گذاشت و آنچه هامر پورگشتال^{۴۳} از ادبیات فارسی به آلمانی نقل کرد، گوته^{۴۴} را بیش از پیش مسحور انوار شرقی نمود و با تجربه‌یی که شاعر بزرگ آلمان در ایجاد «دیوان شرقی غرب»^{۴۵} خویش داشت توجه او به مفهوم ادبیات جهانی که اندیشه هردر^{۴۶} فیلسوف آن عصر هم از طریق دیگر بدان راه یافته بود البته غرابتی نداشت.

اما نهضت رمانتیک توجه به ادبیات شرقی را تا حدی مثل یک شعار دنبال کرد. درست است که توسعه ادبیات ملی و مسئله صبغه محلی و مخصوصاً ضرورت اتکاء بر هیجانات و احساسات شخصی در عصر رمانتیک فرصت زیادی برای توسعه و ترویج مفهوم «ادبیات جهانی» گوته باقی نگذاشت لیکن نقش دنیای شرق در ادبیات رمانتیک قابل ملاحظه بود و به هر حال در حد خود تعبیری از آن ذوق کنجکاوی و شوق گریز از ابتدال بود که اصحاب این مکتب برای آن اهمیت خاص قابل بودند.^{۴۷}

لرد بایرون^{۴۸} در منظومه «جایر»^{۴۹} (۱۸۱۳) که تصویری از خشونت و قساوت‌های

^{۳۸} Petrarca ^{۳۹} W. Jones ^{۴۰} Swinburn ^{۴۱} A. Chénier ^{۴۲} Hammer Purgstall

^{۴۳} Goethe ^{۴۴} West-Oestlicher Divan ^{۴۵} Herder ^{۴۶} Byron ^{۴۷} Giaour

رایج در حرم‌سراهای عثمانی را رقم زد، و در قصهٔ عروس عبدوس^۵ (۱۸۱۳) که هم ناروایی‌ها و بیرسمی‌های این گونه «اندرون»‌ها را ترسیم نمود، در عین حال به همین گریز از ابتدال مضمونهای رایج عصر ناظر بود چنانکه در منظومه چایلد هارولد^۶ هم ازین شرق-آشنایی که در می‌سولونقی^۷ در کنار شورشگران یونانی ضد عثمانی حیات او را به پایان برد نشانه‌هایی ظاهر کرد. شلی^۸ دوست شاعر وی هم در منظومه‌یی به نام «طغیان اسلام»^۹ (۱۸۱۷) به دنیای شرق که همکیشان وی در هند و مصر آن را در خون و ظلم و خشونت بیشتری غرق کرده بودند با همین نظر استعلاء و ترفع می‌نگریست.

در تمامی قرن رمانتیک تصویر ناپلئون بناپارت و هوس‌های جهانگیری او مکرر مضمون قصه‌های مربوط به شرق یا دستاویز ارتباط رمانتیک‌ها با شرق بود. چنانکه نفرت از خشونت و قساوت حاکم بر حرم‌سراها پوشکین شاعر روس را هم مثل لرد بایرون، از خشونت‌های حاکم بر محیط قدرت تزارها و ژنرال‌هاشان منصرف می‌داشت منظومه معروف «فوارهٔ باغچه‌سرای» او غیر از تصویر روح نیمه شرقی خود شاعر تا حدی نیز معرف نفوذ روح بایرونی عهد رمانتیک در روسیه بود. روح بایرونی که مخصوصاً این قصهٔ منظوم را یادآور منظومه‌های شرقی گونه لرد بایرون می‌کرد، برخورد بین زندگی حرمسرای شرقی بود با عشقی پرشورو شگرف دودلداده را که مضمون مورد علاقهٔ رمانتیک‌هاست به هم می‌پیوست^{۱۰}. پوشکین درین منظومه داستان زنی گرجی را تقریر می‌کند که در حرمسرای خان تاتار است و با آنکه عشق پرشوری نسبت به «خان» دارد مورد علاقهٔ او نیست، آنکه مورد علاقهٔ خان است یک زن اسیر لهستانی است که در حرمسرای اوست اما علاقه‌یی به او نشان نمی‌دهد. چون دختر گرجی در هیجان خشم و رشک سرکش و لجام‌ناپذیر خویش کنیزک لهستانی را هلاک می‌کند، شوهر محبوب و جفاکارش وی را به سختی کیفر می‌دهد و بی آنکه به عشق او بیندیشد او را به دریا می‌افکند. اما خاطرهٔ کنیزک لهستانی را هرگز فراموش نمی‌کند و فواره‌یی که در قصر زیبای «باغچه‌سرای» به یاد این محبوبة لهستانی خویش می‌سازد یادگار آن عشق یکسره و غم‌انگیز اما پرشور و بی‌امان وی را بعدها همچنان زنده می‌دارد. روح شرقی که در مجموع ساختار قصه هست بیش از هر چیز از هیجان رمانتیک بایرونی نشان دارد.

^۵ Bride of Abidos ^۶ Childe Harold ^۷ Missolonghi ^۸ Schelley
^۹ the Revolt of Islam

پوشکین منظومه دیگری نیز به نام «زندانی قفقاز» دارد که در طی آن عشقی که یک دختر چرکسی به یک صاحب منصب روسی می‌ورزد وی را وامی‌دارد تا اسیر را آزادی بخشد و خود را در رودخانه غرقه کند. علاوه بر اینها، اینکه پوشکین قطعانی نیز به «تقلید از کتاب» نظم می‌کند^{۴۱} حاکی از توجه به دنیایی است که ناپلئون و تزار برای غلبه بر آن پیکار دارند. معهدا رمانتیسیم بایرونی بارزترین جلوه خود را درین عصر در وجود میخائیل لرمانتوف یافت: میستری، تامارا و قصه‌های پچورین تأثیر بایرون را در وی از تأثیر پوشکین کمتر نشان نمی‌دهد^{۴۲} اما جاذبه شرق و جنوب خاصه قفقاز و گرجستان و دنیایی که وقتی در همان ایام به ایران تعلق داشت در تمام این آثار جلوه‌ی قویتر دارد — صیغه رمانتیک عصر ناپلئون.

در واقع گرایش به شرق که با توسعه و استمرار مطامع و اغراض استعماری دولتهای اروپایی همراه بود بعد از پایان نهضت رمانتیک هم در اروپا همچنان دوام یافت چنانکه در مکتب‌های ادبی دیگر هم که با انحطاط رمانتیسیم روی کار آمد این شوق و علاقه غرب برای فرهنگ شرقی خاتمه نیافت. از جمله در اواخر قرن نوزدهم که تب حاذ رمانتیسیم تا حدی تدریجاً فروکش کرد، لوتالستوی نویسنده رئالیست روس در داستان حاجی مراد زندگی قفقاز مجالی برای یک سیر مجدد در قلمرو حیات شرقی یافت. فیتز جرالند شاعر و ادیب انگلیسی با نفوذ در دنیای خیام اندیشه اغتنام وقت و سیرت لذت را در شکل شرقی آن تبلیغ و ترویج کرد. الفرد تنی سون در رؤیای امپراطور اکبر^{۴۳} استیلاء بریتانیا را برهند تحقق یک رؤیای انسانی امپراطوری شرقی شمرد و بدینگونه فکر وحدت ادیان را که اندیشه‌ی عرفانی و حاصل تفکر امپراطور اکبر بود وسیله‌ی برای توجیه تسخیر هند به وسیله انگلستان نشان داد. ماتیوارنولد شاعر انگلیسی داستان سهراب و رستم را مثل یک اسطوره انسانی به شعر انگلیسی عرضه کرد و حتی در ادب اروپایی عصر ما نیز چیزی از میراث خیام و حافظ در آثار کسانی مانند ژید و مونترلان جلوه یافت.

بدینگونه تلاقی شرق و غرب در ادبیات قومی طوایف مسیحی و اسلامی، حاکی از واقعیت یک ادبیات انسانی است که آن را تنها از طریق تأثیر اقلیم و زبان و نژاد نمی‌توان تحلیل کرد به آنچه از تلاقی ادبیات شرق و غرب هم حاصل می‌شود محدود نیست میراث قرون و اقوام است و در محدوده فرهنگ‌های منطقه‌ی نمی‌گنجد ولیکن میراث شرق و غرب

^{۴۱} Akbar's Dream

و حاصل کهنه و نو آن را در طی زمان بارور می‌کند، بدان هویت و تعین می‌بخشد و آن را در خط سیر توسعه و تکامل می‌اندازد.



اینگونه روابط مبنی بر اخذ و تقلید در بین فرهنگهای گونه‌گون اقوام عالم البته صورتهای بسیار متفاوت دارد و بحث در این روابط هم شاید تا حدی به آنچه می‌تواند «تاریخ عمومی ادبیات» خوانده شود مربوط باشد و به هر حال غالباً تعلق به آن مقوله از نقد تحقیقی دارد که باید آن را تاریخ تطبیقی ادبیات خواند و البته تعبیر ادبیات تطبیقی که امروز درین باب تداول دارد از مسامحه خالی نیست و تمام عرصه بحث و تحقیق را درین مسأله شامل نمی‌شود و واقع آنست که افقهای همین عرصه «مطالعات تطبیقی» هم در عصر حاضر با آنچه در آغاز پیدایش آن مطرح بود، تفاوت قابل ملاحظه دارد و دیگر به تعریف‌هایی که در قرن گذشته ازین مقوله کرده‌اند نمی‌توان درین باب بسنده کرد و هرچه هست این بررسی‌های تطبیقی حاصل عمده‌یی که دارد عاید نقد ادبی می‌شود و از آن طریق تأثیر مکتب‌های ادبی و جریانهای فکری را در تکوین ادبیات قومی و جهانی نشان می‌دهد و جزر و مد تقلید و ابداع و فراز و نشیب اصالت و نفوذ را در رابطه اقوام و نسلها وسیله‌یی برای طرح و بحث ماهیت این مقولات در نقد ادبی می‌نماید.

به هر تقدیر، بررسی اینگونه روابط برای منتقد دریافت منشأ برخی دگرگونی‌ها را که در ادبیات اقوام یا سبک‌ها و مکتب‌های ادبی آنها پیش می‌آید تا حدی آسان‌تر می‌کند. از جمله در آنچه به ارتباط فرهنگ ایران با ادبیات عرب در قرون نخستین اسلامی ارتباط دارد بدون اینگونه مطالعات تطبیقی نمی‌توان فراز و نشیب خط سیر ذوق و ادب را درین دو زبان به درستی دریافت^{۴۳}.

البته سابقه آشنایی ایرانیان با شعر و ادب عربی از همان آغاز عهد اسلام یا قدری قبل از آن آغاز می‌شود. درست است که بنا بر مشهور خسرو چون شعری از اعشی شاعر عرب را برایش ترجمه کردند آن را درخور استهزاء یافت و علاقه‌یی به آن نشان نداد اما در همان عهد در بین ایرانیانی که به یمن رفتند خره خسرو نام که یکچند در آن سرزمین از جانب پدر خویش مروزان (= مروان؟) ولایت داشت چنانکه طبری نقل می‌کند زبان عربی را دوست داشت، شعر عربی می‌خواند و مثل اعراب زندگی می‌کرد^{۴۴}. در عهد اسلامی هم که مقارن فتوح و بعد از آن حکام و والیان عرب به بلاد ایران آمدند زبان فاتحان که زبان قرآن هم بود

در بین تعدادی از موالی ایرانی مورد توجه و علاقه بسیار واقع شد.

برخی از قدهاء راویان شعر از جمله حماد راویه و خلف بن حیّان که از بین موالی ایرانی برخاسته بودند در احاطه به شعر عربی به پایه‌یی رسیدند که می‌توانستند از خود ابیاتی به شیوه شاعران جاهلی نظم نمایند و بی آنکه اعراب بین شعر آنها و شعر اصیل اهل بادیه تمیزی قایل شوند به قدهاء قوم منسوب دارند. در عهد اموی از بین موالی ایرانی شاعران عربی گویی پیدا شدند که می‌توانستند با شاعران عرب لاف برابری زنند. ازین جمله زیاد اعجم که با فرزدق مهاجرات داشت و اسمعیل بن یسارنسائی که تمایلات ضدّ عربی خود را حتی احیاناً در پیش عبدالملک و هشام اموی هم پنهان نمی‌کرد، در شعر عربی قدرت و قریحه قابل ملاحظه نشان می‌دادند. دو شاعر بزرگ اوایل عهد عباسی — بشار بن برد (وفات ۱۶۷ هـ) و ابونواس (وفات ۱۹۸ هـ) — و یک کاتب بزرگ این عصر — عبدالله بن مقفع (وفات ۱۴۲ هـ) — از ایران برخاسته بودند. بشار معانی مربوط به عقاید ثنویه و زنادقه را که گاه در شعر خویش منعکس می‌کرد. ابونواس حتی الفاظ و تعبیرات فارسی (= فارسیات) را در شعر خویش به کار می‌برد و ابن المقفع یک هومانست شعبی گونه بود که سعی داشت با نقل آثاری چون کلیله و خوتای نامک به عربی، فرهنگ ایرانی را از فراموشی و نابودی نجات دهد.

تعدادی شعراء عرب از همان آغاز فتح اسلامی با ایران و با محیط و فرهنگ ایرانی انس و ارتباط پیدا کردند. یزید بن مفرغ معروف که یک نمونه از قدیمترین حرّاره‌های فارسی عهد اسلامی به او منسوبست یکچند در خراسان و سیستان و بصره در دستگاه عباد بن زیاد اما به هر حال در محیط زبان فارسی زیست و در اهواز با دختری ایرانی به نام اناهید رابطه دوستی طولانی یافت. عتابی شاعر عرب در عهد مأمون، چنانکه از روایت ابن طیفور در کتاب بغداد برمی‌آید چندی در مرو به مطالعه و استنساخ کتب فارسی پرداخت و آنگونه که خود وی به صراحت خاطر نشان می‌کرد معانی ارزنده را جز در کتابهای عجم دسترس پذیر نمی‌یافت. ابوتمام طائی که قصیده بائیّه او در فتح عموریّه به وسیله المعتصم خلیفه عباسی، ظاهراً منشأ الهام یک دو بیت معروف عنصری در قصیده او راجع به فتح خوارزم بردست سلطان محمود غزنوی شده^{۴۵}، وقتی به درگاه عبدالله طاهر امیر خراسان به نساور آمد و در پاداش مدایح خود صله‌های هنگفت یافت، در بازگشت از همین سفر اقامت اجباری ممتد وی در همدان که ناشی از نزول برف‌های بسیار و انسداد راه‌ها بود، به وی

فرصت داد تا مجموعه منتخبات خود را از شعر شاعران عرب تحت عنوان «الحماسه» تدوین کند. ابوالطیب الممتنبی هم در اواخر عمر برای دیدار و مدح عضدالدوله دیلمی به فارس سفر کرد و در دربار پادشاه دیلمی حتی به شعریک شاعر طبری علاقه نشان داد. در بازگشت ازین سفر بود که در راه کشته شد و خاطره سفر فارس جز در معدودی از اشعارش مجال انعکاس نیافت. ابوعباده بختری (وفات ۲۸۴ هـ)، البته با ایران و حکام آن مربوط نشد اما تماشای بازمانده ویرانه های ایوان مداین که چکامه معروف خود را در آن باب سرود او را به نحو جالبی با دنیای ایران ارتباط داد. ابوالعلاء المعری هم با آنکه هرگز به قلمرو فارسی - زبانان قدم نهاده از همان عهد حیات خویش نامش با هاله ایی از عظمت در خاطر ناصر خسرو شاعر جهانگرد ایرانی تأثیر گذاشت و بعدها خیام که با شعرش آشنایی داشت تا حدی از افکار و اقوال او نیز متأثر گشت.

در واقع بعضی پادشاهان و وزراء این عصر مثل عضدالدوله و قابوس و عزالدوله بختیار و همچنین امثال ابن العمید و صاحب بن عباد نیز درین ایام به شعر و ادب عربی علاقه نشان می دادند و خود در نظم و نثر این زبان مهارت و قدرت قابل ملاحظه داشتند. در چنین احوال عجب نیست که شاعران عربی گویی مثل مهیار دیلمی یا گویندگانی ذواللسانین مثل ابوالفتح بستی در ادب عربی عصر نام و آوازیی کم مانند بیابند و امثال ابومنصور ثعالبی و عبدالقاهر جرجانی و ابوالقاسم زمخشری در قلمرو زبان فارسی اثمه بزرگ ادب و بلاغت عربی به شمار آیند. اینکه در شعر کسانی چون عنصری و منوچهری و لامعی و معزی و انوری پاره یی مضمونها مأخوذ از شعر و ادب عربی به نظر می آید نتیجه طبیعی همین روابط است. در هر حال برخلاف اوایل عهد عباسی که مفهوم «ادب» در نزد کاتبان و ادباء عربی نویس تحت تأثیر میراث فرهنگ و تهذیب «دبران» عهد ساسانی به وجود آمد در اواخر عهد خلافت عباسیان ادب فارسی به شدت تحت تأثیر بلاغت و شعر و امثال و حکایات عربی بود و فی المثل مقامات حمیدالدین بلخی از مقامات حریری و شیوه مقامات بدیع الزمان همدانی متأثر بود و آثاری مانند مرزبان نامه و جهانگشای به نحو بارزی از ادب و بلاغت عربی متأثر به نظر می رسد. اینکه تأثیر لغت و بلاغت عربی از دوره ایلخانان در فرهنگ ایران تدریجاً روی به زوال دارد بدون شک عامل اصلی آن انقراض خلافت عباسی و انفصال نهایی بین اقوام عربی زبان و فارسی زبان است که پیوند خلافت دیگر موجب حفظ ارتباط دایم بین آنها نیست و پیداست که تحقیق در جزئیات اینگونه مسائل، مخصوصاً

از دیدگاه تطبیقی، فهم درست و نقد دقیق ادبیات هریک از این دوزبان را در دوره خلفا و بعد از آن بهتر ممکن می‌سازد.

ادبیات عربی در اروپا هم از قرون وسطی و ظاهراً از طریق اندلس و صقلیه (= سیسیل) و همچنین در دنبال برخوردهای مربوط به جنگهای صلیبی، تأثیر قابل ملاحظه‌یی داشت که بدون توجه به آن ارزیابی ادبیات اروپایی، در خط سیر تطور تدریجی آن البته ممکن نیست. این تأثیر در ادب اروپای غربی از اشعار سرایندگان معروف به تروبادور، از ترانه‌های عشقی معروف به پروونسال، از تعداد زیادی حکایات و مضامین مأخوذ از ادب اسلامی عرب که در اشعار و امثال فرانسوی (= فابلیو)^{۴۵} هست و از آنچه در مجموعه‌هایی مانند دکامرون اثر بوکاتچو ایتالیایی، قصه‌های کنتربوری اثر چاسر انگلیسی و کنت لوکانور (= ال کونده لوکانور) اثر دن‌خوان مانویل شاهزاده اسپانیایی هست برمی‌آید و با آنکه بعضی منتقدان در باب اهمیت نقش اصالت و ابداع را در ادبیات این اقوام بکاهد، از وجود نفوذ و تقلید که هرگز اقوام عالم از آن برکنار نمی‌مانند حکایت دارد.

یک نمونه جالب از این تأثیر نقشی است که شیوه مقامات نویسی عربی در پیدایش آن گونه قصه دارد که «پیکارسک» خوانده می‌شود و زندگی طبقات عامه و احوال رندان و هرزه گردان را توصیف می‌کند و در واقع به احتمال قوی زندگی ابوالفتح اسکندری در مقامات بدیع الزمان همدانی و احوال ابوزید سروجی در مقامات حریری، ادبیات عرب را درین زمینه الگو یا طلایه اینگونه قصه‌ها در ادبیات اقوام مجاور اندلس در اروپا ساخت، چنانکه در اسپانیا سرگذشت امثال لازاریو دتورمس از روی آن به وجود آمد و در فرانسه قصه ژیل بلاس اثر لوساژ^{۴۶} که بر همین شیوه بود، این گونه قصه پردازی را سرمشق داستانهای سبک رئالیست نمود. به علاوه هم قافیه و هم بعضی قالبهای شعری که از زجل و موشحه عربی ناشی می‌شد در شعر اروپایی عهد رنسانس از تأثیر شعر عربی وارد شد^{۴۷} و پیداست که این تقلید و نفوذ می‌توانست حاصل جریانهایی باشد که می‌بایست فرهنگ غربی را در دوره‌یی از ادوار سیر خود به فرهنگ عربی و اسلامی مدیون سازد.



* Fabliaux ° Gil Blas Lesage

البته آنچه در نقد ادبی مسأله نفوذ و تأثیر نام دارد و در واقع شهرت و قبول عام را در مورد آثار ادبی نشان می‌دهد با مفهوم تقلید و آنچه نزد ادبا گه گاه عنوان تبع اسلوب و جوابگویی به آثار دیگران خوانده می‌شود به مثابه دوروی یک سکه محسوب می‌شود و گویی «نفوذ» صورت ناخودآگاه «تقلید» و تقلید شکل آگاهانه تسلیم به نفوذست. مسأله در آنچه مطالعات تطبیقی خوانده می‌شود البته اهمیت خاص دارد اما در نقد ادبی غالباً در محدوده ادبیات قومی و بین افراد و نسلهای متفاوت در قلمرو ادبیات زبان واحد مطرح می‌شود. در صورتی که طرح آن در مطالعات تطبیقی ناظر به تأثیری است که آثار ادبی یک قوم در قلمرو ادبیات اقوام دیگر دارد و بدینگونه حوزه بحث مسأله در مطالعات تطبیقی از آنچه در نقد ادبی در مفهوم خاص مطرح می‌شود جداست و این نکته، در عین حال، تفاوت در شیوه بحث در مسأله را هم الزام نمی‌کند.^{۴۷}

معهدا وقتی دو پدیده ادبی را که این یک از آن دیگر تقلید می‌کند و یا به هر حال تحت نفوذ آن به وجود می‌آید، تفاوت زبان از یکدیگر جدا می‌نماید. لازم نیست رابطه تقلید و نفوذ بلاواسطه باشد و هیچ مانعی نیست که به هر صورت آن یک که «پذیرنده نفوذ» محسوبست از طریق «واسطه»یی با آنچه منبع نفوذ یا مأخذ تقلید اوست مربوط شده باشد. این نکته در مورد دو اثر ادبی که به زبان واحد و قلمرو ادبی مشترک مربوط باشند هم صادق است، چنانکه شاعری ممکن است مع الواسطه نیز تحت تأثیر شاعر دیگری که با خود او زبان واحد و مشترک دارند واقع شود، اما آنجا که مسأله تقلید و نفوذ بین دو اثر که تعلق به دو زبان متفاوت دارد مطرح است، این واسطه ممکن است «ترجمه» متن باشد یا نقل مضمون — و احیاناً گزارش‌های سیاحان یا بررسی‌های منتقدان. به علاوه ممکن است نویسنده‌یی یکجا مع الواسطه تحت نفوذ نویسنده دیگر واقع شود و جای دیگر مستقیم و بلاواسطه. به هر تقدیر بحث در مسأله نفوذ و تقلید از منتقد و سنجشگر دقت و احتیاط بسیار مطالبه می‌کند و فقدان دقت و احتیاط کافی درین زمینه ممکن است به داوریهایی اشتباه‌آمیز منجر گردد و افراط در جستجوی ردپای تقلید و نفوذ در هر اندک مشابهت که بین آثار ادبی هست شاید پژوهنده را از توجه به سهم اصالت و ابداع که اشتراک در فکر و قالب ممکن است از آن مقوله باشد بازدارد و با اینهمه شک نیست که نفوذ هم همواره صورت تقلید ساده ندارد و بسا که تقلید کننده برای مخفی داشتن منشأ الهام در آن تصرف یا نسبت به آن طغیان کرده باشد.

البته در بین عوامل و اسباب نفوذ نقش ترجمه اهمیت بسیار دارد و اگر بعضی آثار نویسندگان بزرگ عالم به پاره‌یی زبانها ترجمه نمی‌شد بدون شک ادبیات ملی بسیاری اقوام به مرحله تکامل کنونی آنها نمی‌رسید. به علاوه هر جا تاریخ ادبی قومی دوران نهضت ترجمه‌یی را نشان می‌دهد در دنبال آن هم جریان فکری و داد و ستد ادبی هست و هم غالباً چیزی که آن را می‌توان تجدید حیات علمی و ادبی خواند — رنسانس. رنسانس عهد خسرو اول که توسعه مکتب فلسفی جندیسابور و ترجمه کلیله و دمنه از نتایج آنست، رنسانس عهد مأمون که ایجاد بیت الحکمه بغداد و ترجمه تعداد زیادی کتابهای فلسفی و علمی از یونانی و سریانی حاصل آن بود، و رنسانس اروپای غربی در قرنهایی که شاهد خاتمه دوران معروف به قرون وسطی بود، شاهد این دعویست و در تمام این نهضت‌ها نقش ترجمه اهمیت بسیار داشت. این ترجمه‌ها در غالب موارد هم منشأ تقلیدها گشت و مخصوصاً هر جا ترجمه یک اثر خارجی نزد قومی مقبول طبع واقع می‌شد تقلید از آن هم بازار می‌یافت.

از جمله در عصر روشنگری اروپا که نقل و ترجمه آثاری از ادبیات شرقی مورد توجه واقع گشت نقل و ترجمه قصه‌هایی نظیر الف لیل و انوار سهیلی و امثال آنها، قصه‌های شرقی را چنان در مذاق عامه مطبوع کرد که حتی امثال دکتر جانسون انگلیسی و ولتر فرانسوی هم به ابداع و تصنیف قصه‌هایی به شیوه داستانهای شرقی مثل قصه راسلاس و قصه زادبگ وسوسه شدند و حتی جعل و انتحال اشعار و قصه‌ها و ماجراهای شرقی هم مشتریهای خوش‌باور یافت. درین زمینه اشعار منسوب به میرزا شفیع، را که بودندشت جعل کرد (۱۸۵۰) می‌توان به عنوان نمونه یاد کرد و قصه حاجی بابا (۱۸۲۴) نمونه دیگرست که نویسنده آن را به شخصی مجعول به نام حاجی بابای اصفهانی منسوب می‌دارد و در واقع تجربه خود و دیگران را با لحنی مبالغه‌آمیز، به نویسنده‌یی موهوم نسبت می‌دهد تا اثر خود را بیشتر مورد اعتماد و شایسته قبول عام سازد. قرائن نشان می‌دهد که شهرت و قبول آثار منسوب به حیات و ادب شرقی امثال موریه و بودندشت را واداشته باشد تا آنچه را خود به شیوه شرقی ابداع کرده‌اند به عنوان آثار اصیل شرقی عرضه بازار نمایند. ظاهراً همین اندیشه سبب شد که قبل از آنها نیز ولتر مجموعه‌یی از قصه‌های «شرقی وار» را که به تقلید آنچه از ترجمه‌های متون و از روایات سیاحت‌نامه‌های جهانگردان اروپائی «کشف» کرده بود ساخته بود، در مقدمه‌یی که مشتمل بر اهداء کتاب می‌شد به «سعدی» منسوب دارد و این قدر نداند که سعدی (وفات ۶۹۲ هـ) نمی‌تواند از الف بیگ (وفات ۸۵۳ هـ) به عنوان یک

پادشاه گذشته یاد کند و خود در ماه شوال ۸۳۷ هجری اثری ادبی به وجود آورد!

مواردی هم هست که نویسنده آنچه را خود ابداع می‌کند به یک اصل شرقی منسوب نمی‌دارد، چیزی را که اصل شرقی دارد ابداع خویش قلمداد می‌کند و پیداست که این از مقوله سرقات است — نه مجرد تقلید. یک نمونه این امر در ادبیات اروپایی اثریست به نام «مناظره خر» به زبان اسپانیایی و منسوب به انسلمو تورمداد^{*} راهب مسیحی که بعدها در تونس مسلمان شده است و البته با زبان و ادب عربی هم آشنایی داشته است. این قصه که راهب اسپانیایی آن را به خود منسوب می‌دارد در واقع همان رساله محاکمه حیوانات است که در مجموعه رسایل اخوان الصفا آمده است و مسلمین اسپانیا از دیرباز با آن آشنایی داشته‌اند^{۴۸}. به هر حال تقلید و نفوذ انحاء و صورتهای گونه‌گون مختلف دارد و با اینحال مجرد شباهت بین دو اثر هم نمی‌تواند همواره مستند احتمال اخذ و تقلید بین آنها باشد و درین باب البته از آنچه ادباء ما «توارد» خوانده‌اند و ناشی از تشابه در احوال است نباید غافل بود. این توارد در واقع تشابه توجیه‌ناپذیری است که آن را در حکم آن گونه تصادف پنداشته‌اند که جای پای یک رهرو گام فرسود رهرو دیگر می‌شود و این دور رهرو هرگز از وجود یکدیگر خبر نداشته‌اند.

نمونه‌یی از اینگونه توارد شباهت جالبی است که فی المثل بین حکایت یوسف شاه سراج نوشته میرزا فتحعلی آخوندزاده با نمایشنامه معروف «زندگی رؤیاست»^{۴۹} اثر کالدرون^{۵۰} نویسنده اسپانیایی (۱۶۸۱) مشهودست و با آنکه در هر دو اثر یک سلطنت کوتاه که بیشتر به رؤیا می‌ماند قهرمانان دو قصه را متوجه این حقیقت می‌کند که در دنیا هر کسی پنج روزه نوبتی دارد و سلطنت طولانی هم بیش از یک سلطنت کوتاه رؤیاگونه واقعیت ندارد باز به هر حال با وجود شباهت دو اثر احتمال اخذ و اقتباس آنها منتفی است، چرا که قصه آخوندزاده از یک واقعه تاریخی عهد صفوی که داستان یوسفی ترکش دوزست مأخوذست و داستان کالدرون مأخذ دیگر دارد و مضمون هر دو قصه به آداب و رسوم باستانی اقوام برمی‌گردد^{۴۹} و آشکار است که در این موارد حکم بر اخذ و تقلید درست نیست. شاید شباهت جالبی را هم که بین داستان سفر مشرق^{۵۱} (۱۹۳۲) اثر هرمان هسه نویسنده آلمانی زبان معاصر با قصه رمزی «الغربة الغربیه» اثر شیخ اشراق ما هست از همین مقوله باید تلقی

* Anselmo Turmeda * Vida es Sueno * Calderon de la Barca * Morgenlandfahrt

کرد. با آنکه درین هر دو اثر ماجرای سیر روح در جستجوی معنی به نقل می‌آید و در هر دو از عالم ماده به مغرب و از عالم معنی به مشرق تعبیر می‌رود تصور ارتباطی آگاهانه بین اندیشه هسه با فکر شیخ اشراق مطرح نیست. البته در قصه «الغربة الغریبة» پیر رهبری هست که «عاصم» نام دارد و در داستان هسه «لئو» هم رفزی ازوست. رمزهای دیگر هم در هر دو قصه به نحو بارزی با هم شباهت دارد و با اینهمه شباهت به مقوله اخذ و تقلید مربوط نیست و جز توارد نام دیگر ندارد.

طرفه آنکه در امثال عامیانه و قصه‌های مربوط به آنها هم ازین گونه توارد ها گه گاه هست و یک نمونه اش آن ضرب المثل معروف فارسی است که در مقام تقریر و ملامت به آنکس که آنچه را از دیگری آموخته است هم به رخ او می‌کشد، می‌گویند: یا همه کس پلاس با من هم پلاس^{۵۰}، و این تعبیر که در شعر سنایی و انوری هم هست مبنی بر قصه‌یی است، شامل مضمونی از همین مقوله.^{۵۱} شباهت مثل و قصه با آنچه در یک تقلیدنامه^{۵۲} فرانسوی از آثار قرون وسطی و موسوم به «متر پاتلن» هست به نحو انکارناپذیری چشمگیرست^{۵۳} و با اینحال شباهت را هم جز به توارد نمی‌توان حمل کرد. در آن قصه مثل گونه هم که لافونتن در باب «بلوط و نی» نقل می‌کند مضمون تمثیل با پاره‌یی تعبیرها که در شعر فارسی و عربی سابقه طولانی دارد شباهت بارز نشان می‌دهد^{۵۴} اما پیدا است که مجرد این شباهت مستند دعوی اخذ و تقلید نیست و بسا که توارد از وحدت تجربه ناشی باشد.

در مورد قصه‌ها هم مثل امثال سایر، در بعضی موارد وجود تشابه را می‌توان ناشی از ارتباط آنها با فرهنگ عام دانست که سابقه داد و ستد و صلح و جنگ آنها، در طی قرون، بی‌وقفه دوام دارد، و البته نقل اینگونه مضامین از شرق به غرب یا در جهت مخالف آن، امریست که وقوع آن طبیعی است و در بسیاری موارد ناشی از روابط مستمر جاری بین اقوام عالم است و فی المثل جنگهای صلیبی می‌تواند پاره‌یی از اینگونه موارد شباهت را در قصه‌های عامیانه توجیه کند هر چند این قصه‌ها در طی زمان، از فرهنگ عامه به ادبیات منتقل شده باشد. در بین ایں گونه قصه‌ها داستان زن و امرو دین را در مثنوی می‌توان ذکر کرد که مأخذ عامیانه دارد و عین آن در د کامرون بوکاتچو و قصه‌های کنتر بوری چاسر هم هست — و مأخذ ظاهراً قصه‌هایی باشد که صلیبی‌ها از شرق همراه خود به اروپا برده‌اند. تفاوت‌هایی که در

^{۵۰} Farce

بین روایت مثنوی با روایت بوکاتجو و چاسر هست ناشی از دستکاریهایی است که ظاهراً در نقل قصه از شرق به غرب روی داده باشد و تا حدی در کلام دونویسنده غربی ناظر به حقیقت‌نمایی قصه است.

قصه دیگری هم در همین مجموعه داستانهای کنتربوری هست که به احتمال قوی می‌بایست هدیه دنیای شرقی عهد صلیبی باشد: قصه کنستانس و روایت بازرگان که یادآور نیک زن عطارست در مقاله دوم از منظومه الهی نامه شیخ. هر دوزن در مقابل سوء قصدها و جفاهایی که بر آنها می‌رود پایداری می‌ورزند و در پایان اتهام‌ها و خواریه‌ها سرانجام بدسگالان را پشیمان و عذرخواه می‌یابند. درست است که روایت چاسر از کرامات اولیاء دین مشحون است و حوادث آن از بریتانیا تا ایتالیا را درمی‌نوردد و همه جا صیغه محلی مشهودی از دنیای غربی نشان می‌دهد، اما مجرد نام کنستانس برای زنی که می‌باید نمونه ثبات و وفا باشد بیش از آن تناسب دارد که مصنوعی و تقلیدی نباشد، چنانکه اشارت به وجود سلطان سوریه هم در ضمن ماجری ارتباط قصه را با عالم شرق و عصر ارتباط اروپا با سوریه نشان می‌دهد و همه قراین معلوم می‌دارد که داستان از دنیایی که نیک زنی مثل پارسا- زنان عطار بدان تعلق دارند باید آمده- باشد نه از دنیایی که زنی از اهل باث در یک قصه دیگر چاسر نمونه آنست.

نیک زن عطار که شوهرش به حج می‌رود و وی چون تن به درخواست برادر شوهر نمی‌دهد از جانب او متهم و سنگسار می‌شود و چون زنده می‌ماند در به در می‌گردد و پی در پی، در نزد آن اعرابی که یکچند جوانمردانه به وی پناه می‌دهد و در برخورد با مردی که در بین راه وی او را از مرگ می‌رهاند، و در کشتی که اهل آن با بازرگانی که وی را برده خویش می‌خواند برضد وی همدست می‌شوند، همه جا مورد سوء قصد ناپاکان و بدسگالان واقع می‌شود و بالاخره چون کشتی به دعای وی غرق می‌گردد و وی از دریا می‌رهد در ساحل دورافتاده در صومعه‌یی به عزلت و عبادت می‌پردازد وصیت قدس و زهد او به همه اقطار می‌رود و پادشاه ولایت ملک خود را در حکم او می‌کند و او بدان التفات نمی‌نماید و زهد و طهارت بی‌مانند که او را مستجاب الدعوه می‌سازد از تمام اطراف زایران و طالبان دعا و شفا را به سوی وی جلب می‌کند. درین میان بدسگالان هم که از شومی زشتکاریهای خود دچار انواع بلاها شده‌اند به جستجوی دعای زاهد به سراغ صومعه وی می‌آیند و شوهر وی نیز که در بازگشت از حج ماجرای زن را با تعجب می‌شنود و اتهام برادر -

را در حق او ناچار باور می‌کند چون برادر را بیمار و زمین‌گیر می‌یابد. وی را برمی‌دارد و به امید دعا و شفا راه صومعه نیک زن زاهد را پیش می‌گیرد. چون این همه به صومعه زاهد می‌رسند، زاهد که جز همان نیک زن ستم رسیده و تهمت زده نیست تمام اینان را که در حق وی ستم کرده‌اند بازمی‌شناسد. آنها را به بدسگالی‌ها و بهتان‌گری‌هایشان به اقرار وامی‌دارد، و آنگاه همه را می‌بخشد. ملک پادشاه را هم که در حکم اوست به شوهر وامی‌گذارد. داستان او چنانکه عطار خاطر نشان می‌سازد، نشان می‌دهد که در وصول به مقام قرب و ولا بین مرد و زن تفاوت نیست.

در قصه چاسر، کنستانس هم که دختر امپراطور روم و نامزد سلطان سوریه است چون شوهرش به تحریک مادر خود که از نصرانی شدن سلطان ناخرسندست، در همان ضیافت عروسی کشته می‌شود، در قایقی کوچک به امواج دریا سپرده می‌آید و بعد از سالها سرگردانی در دریاها سرانجام به جایی در کرانه انگلستان می‌رسد. از همانجا محنت‌ها و سرگردانی‌های وی که ناشی از پاکی و نیکدلی و وفاداری اوست آغاز می‌گردد: شوالیه‌یی که دل به وی می‌بازد چون مقاومت و امتناع وی را می‌بیند زنی را که کنستانس در خانه اوست می‌کشد و اتهام بر کنستانس می‌نهد اما چون وی ازین بهتان‌گری به عذاب الهی گرفتار می‌آید، پادشاه محل که آلا نام دارد کنستانس را از اتهام مبری می‌یابد، او را می‌نوازد و به حباله نکاح خویش در می‌آورد. اما این بار نیز مادر شوهر که ازین عروس خرسند نیست وقتی آلا عزیمت جنگ می‌کند در غیبت او حیل‌هایی در می‌سازد بر کنستانس تهمت می‌نهد و او را با فرزند نوزادی که از پادشاه دارد در قایق می‌نهد و باز تسلیم امواج می‌کند. این بار در طی پنج سال سرگردانی در دریا‌های بی‌فریاد در ساحلی دور افتاده، دریازنی درصدد نجات او به کنستانس بر می‌آید، اما به عقوبت یزدانی گرفتار می‌آید و در کام لجه‌ها غرق می‌شود. قایق کنستانس هم دوباره راه دریاها را پیش می‌گیرد و سرانجام نزدیک کرانه‌های روم، یک سناتور رومی که از تنبیه و سرکوبی فتنه‌گران سوریه بازمی‌گردد، کنستانس را با پسر خردسال وی که موریس نام دارد، از سرگردانی در دریاها نجات می‌دهد و بی‌آنکه هویت آنها را جستجوئی کند، زن و کودک را به خانه خویش می‌برد. چندی بعد آلا هم که از ولایت خود به خاطر کفاره گناهان خویش به روم آمده است در یک ضیافت موریس را از شباهت به کنستانس بازمی‌شناسد و در خانه سناتور زن گمشده خود را هم بازمی‌یابد و کشف هویت کنستانس برای آلا و هم برای امپراطور روم که از حیات و وجود دختر مأیوس

بود مایه خرسندی فوق العاده می‌گردد و بالاخره موريس وليعهد امپراطور می‌شود و کنستانس با شوهرش آلا به انگلستان بازمی‌گردد و قصه او نشان می‌دهد که زنان هم در ثبات و وفا از نیک مردان پای کمی ندارند.

با وجود تفاوت‌هایی که در جزئیات داستان و در طرز آغاز و پایان آن، بین دو قصه هست، اصل مضمون البته یکی است و در قصه چاسر ازدواج بی سرانجام دختر امپراطور روم با سلطان سوریه خود نشانه‌ی از یک اصل شرقی در مأخذ داستان به نظر می‌رسد. نصرانی- شدن سلطان سوریه هم برگه‌ی است که قصه را با حوادث و آرمان‌های جنگجویان صلیبی در شام و فلسطین مربوط می‌دارد. یک نشان روح صلیبی در قصه چاسر در آنجا جلوه دارد که ازدواج کنستانس با سلطان سوریه بی سرانجام می‌ماند تا پسری که از وی در وجود می‌آید و می‌بایست ولیعهد امپراطور روم گردد فرزند یک پادشاه مسیحی انگلستان صلیبی باشد نه از نسل یک پادشاه نو مسیحی عرب. با آنکه قصه عطار نظایر دیگر هم که بتواند منشأ داستان چاسر به شمار آید دارد، به نظر می‌آید کنستانس تصویری رنگ و روغن زده از چهره ساده شرقی نیک زن عطارست، به علاوه قرائن نشان می‌دهد که این قصه هم مثل داستان هاینریش بینوا در مدت جنگ‌های صلیبی از روایات عامیانه شرقی اخذ شده است - و هم مثل آن قصه هریک در اقلیم ویژه خویش صیغه محلی خود را دارد.



در آنچه ترجیح می‌دهم آن را «نقد تطبیقی» بخوانم و گمان دارم این تعبیر از هر عنوان دیگری مفهوم آن را که پیش ازین بدان اشارت رفت جامع‌تر و روشن‌تر بیان می‌کند، نقش حکایت مضمون^۵ که در واقع ماده و درونمایه^۶ اثر محسوبست و اثر ادبی بدون آن قالب^۷ و صورت^۸ نمی‌پذیرد اهمیت قابل ملاحظه دارد، هر چند بعضی منتقدان از آن جهت که بحث مضمون^۹ تأثیر و نفوذ قطعی و بلاواسطه یک اثر را در اثر دیگر همواره به روشنی نشان نمی‌دهد در آن به نظر اهمیت نمی‌نگرند، لیکن نفوذ مع الواسطه و ارتباط غیرمربی هم در بین آثار ادبی امری نیست که آن را بتوان نادیده یا بی اهمیت یافت. شک نیست که درین باب توجه به ماده و حکایت مضمون نباید با چنان مبالغه‌ی مقرون باشد که سهم تصرف و نقش ابداع گیرنده مضمون را نفی کند یا بی اهمیت سازد. به علاوه این بحث اگر

^۵ Stoffgeschichte * Inhalt * Gestalt * Form * Thematologie

لااقل احتمال وجود یک جریان نامریی را در بین صورتهای مختلف مضمون واحد قابل تصور سازد فایده اش به تاریخ ادبی بیش از نقد تطبیقی عاید می شود، ازین رو هدف و حدود اینگونه بحث را باید همواره به دقت در نظر داشت.

البته اینکه بند توکروچه منتقد ایتالیایی بروجه اعتراض می پرسد که وقتی نویسندگان مختلف احیاناً موضوع و قصه واحدی را به عنوان ماده اندیشه یا خیال خویش برگزیده باشند و هریک از آنها هم آن قصه و موضوع را بروجهی دیگر تعبیر و بیان کرده باشد، این وحدت مضمون و موضوع دیگر چه اهمیت دارد؟ از آن روست که وی در واقع صورت و قالبی را که نویسنده به مضمون و ماده می دهد و به هر حال نقش و نشان خلق و ابداع وی در آنجا ظاهر می آید، بیشتر برای ارزیابی اثر محک و ملاک می داند چنانکه گوته هم از جمله در یادداشتهای ملحق به «دیوان شرقی غرب» یکجا کار هنری شاعر را بیشتر عبارت از همان ایجاد صورت می داند و یقین است که مضمون و ماده هرچه باشد تا وقتی صورت و قالب نهایی خود را نپذیرد آفرینش و ابداع ادبی حاصل نمی شود.^{۵۴} با اینهمه، شک نیست که بدون ماده و مضمون هم، چیزی که عنوان ابداع و آفرینش بر آن صادق آید، حاصل شدنی نیست و اگر شاعر مضمون و ماده یی مناسب نیابد نمی تواند تمام قدرت ذوق و قریحه ابداعگر خود را به کار اندازد، پس اهمیت صورت و قالب در هر حال آن اندازه نیست که نقش ماده و مضمون را به کلی نفی کند و پیداست که «از هیچ»^{۵۵} چیزی به وجود نمی آید.

به هر تقدیر صورتهایی که نویسندگان مختلف به مضمون واحد داده اند بی آنکه وجود اخذ و اقتباس را بین آنها الزام کند، لامحاله میزان ابداع و ابتکار آنها را در تقریر یک مضمون مشترک معلوم می دارد، به علاوه تحقیق در مضامین مشترک این نکته را هم نشان می دهد که دگرگونی صورت های آنها در آثار مختلف تا چه حد ناشی از تأثیر محیط و جامعه و اقلیم است، و ورای اینها نقشی که ذوق و قریحه خاص هر شاعر و نویسنده، در ایجاد صورت مناسب دارد تا چه حد فردی و شخصی است. در عین حال تحقیق این نکته تفاوتی را که در طرز تلقی نسلها از اطوار و اعمال قهرمانان و اشخاص موهوم یا تاریخی در صورتهای قصه هاشان پدید آمده است، نشان می دهد.^{۵۵}

بروجه مثال قصه ژاندارک را می‌توان ذکر کرد که از ماده واحد، نویسندگان مختلف صورتهای متفاوت پرداخته‌اند. چنانکه شیلر، برنارد شاو، مارک تواین، و برتولد برشت هریک ازین ماده صورت دیگر ساخته‌است و پیداست که استعداد فردی و ذوق شخصی هر کدام ازین نویسندگان هم درین باره از تأثیر محیط و عصر خویش و آنچه در جامعه زمان آنها و بین کسانی که طرف خطاب آنها بوده‌اند معمول بوده‌است نیز نمی‌توانسته‌است برکنار بماند. ازین جمله نمایشنامه برشت که یوهانادارک یوحنا مقدس قصابخانه^۹ (۱۹۳۲) نام دارد تصویر جدیدی از قصه این قهرمان افسانه‌ها را عرضه می‌کند که هر چند به هیچ وجه روایت سنتی ژاندارک نیست، به هر حال چیزی از آن را به نحو غیرمستقیم دربر دارد. اینجا مخاطب برتولد برشت با تصویری هجوآمیز از مضمون رمانتیک‌ها سروکار دارد که گویی کاریکاتور زنده‌یی از نمایشنامه ژاندارک اثر شیلر را عرضه می‌کند.

یوهانادارک، این ژاندارک برشت برخلاف دوشیزه اورلئان — ژاندارک شیلر — وجودی نیمه افسانه‌یی یا متعلق به قرنهای کهن نیست، در دنیای واقعی عصر ما زندگی می‌کند. مأموریت او هم به هیچ وجه درخشندگی و جلال مأموریت دوشیزه مقدس را که عبارت از «نجات سرزمین پدران» است ندارد. اما باز مثل مأموریت او برای کسانی که وی با آنها ارتباط دارد حیاتی است و هیچ گونه لغزش و قصوری را هم اجازه نمی‌دهد. یوهانادارک ژاندارک دیگر، و در واقع نسخه چرک نویس اوست که از آسمان جبروت پایین آمده‌است و در بین کسانی که به مأموریت الهی و به مفهوم قدسیت سرزمین پدران اعتقادی ندارند زندگی می‌کند. حتی نام او هم فقط تقلید طنزآمیزی از نام ژاندارک می‌نماید که از هاله قدس و ابهام دیرینه‌اش بیرون آمده‌است. مأموریت عظیم و در عین حال محقرش هم آنست که اعلامیه رهبران اتحادیه گوشت را به کارگران برساند، اما به خاطر آنکه از اعمال خشونت پرهیز دارد مأموریت خود را که ایجاد زمینه اعتصاب در بین کارگران وابسته به اتحادیه است انجام نمی‌دهد و به همین سبب از جمع یاران طرد می‌شود.

درست است که او به جای آنکه مثل دوشیزه اورلئان در میدان جنگ مجروح شود و به سبب جراحتهای مهلک خویش از پا درآید، فقط از جمع یاران خویش طرد می‌شود، اما او

* Brecht, *Die Heilige Johanna der Schlachthofes* / 93.

* Johanna Dark

نیز به دنبال این طرد و اخراج از سرمای زمستان تلف می‌شود و مثل ژاندارک مقدس از پا در می‌آید. به هر حال سرنوشت او تصویری طنزآمیز از سرنوشت دوشیزه اورلشان است، حتی در پایان نمایشنامه احوال وی نیز، سرودی دسته جمعی به وسیله «دسته همخوان» قصابان خوانده می‌شود که نقیضه یا نظیره‌ی هجوآمیز^۵ در مقابل سرودی مشابه به نظر می‌رسد که در پایان نمایشنامه شیلر آمده است. در اینجا قریحه طنزآفرین و عصیانگر برتولد برشت نه فقط در مقابل انضباط پرشکوه نمایشنامه شیلر دهن کجی می‌کند بلکه ظاهراً در مقابل نمایشنامه جان آف آرک^۶ اثر برنارد شاو نیز شکلک در می‌آورد. اما کیست که امروز وجود افسانه ژاندارک قهرمان فرانسه را در ورای سیمای این زن کارگر شیکاگویی نبیند و درین تصویر مسخ شده او اصالت و فردیت آفرینشگر معاصر خویش را باز نشناسد؟ نمایشنامه‌های شیلر و برنارد شاو هم که در ورای این شکلک‌ها به تاریکی پشت صحنه رانده شده‌اند، در مجموع سلسله نمایشنامه‌های عدیده مربوط به دوشیزه اورلشان قدرت خلاقه نویسندگان خویش را با اقتضای عصر و محیط آنها مرتبط نشان می‌دهند.

اما دوشیزه اورلشان که شیلر آن را به عنوان یک تراژدی رمانتیک عرضه می‌کند (۱۸۰۱)، تصویری پرهیجان از آرمانهای رمانتیک خود اوست. طرفه آنست که شاعر با آنکه خود مورخ و استاد تاریخ نیز هست اینجا به خویشتن رخصت می‌دهد تا از واقعیت تاریخ خیلی بیش از آنچه درین موارد معمولست فاصله بگیرد. معهذا داستان شیلر که لااقل تا پرده سوم بیش و کم با روایات تاریخ توافق دارد در تمام آنچه تخیل رمانتیک شاعر بر آن افزوده است شکوه و هیجان بی‌مانندی عرضه می‌کند که رنگ عصر واقعی ژاندارک را خیلی تندتر از آنچه بوده است نشان می‌دهد. از جمله وقتی یوهانا (= ژان) در بیرون کلیسا در مقابل ناسزاها و تهمتهای ناروای پدرش سکوت گنهکارانه‌ی بی‌نشان می‌دهد چهره‌ی بی‌نشان دارد که شایسته یک قهرمان واقعی رمانتیک می‌نماید. در اواخر داستان هم آنجا که یوهانا زنجیر خود را می‌گسلد و با شمشیری که از یک سرباز می‌ستاند به دشمن می‌تازد سیمای عالی و درخور یک قهرمان واقعی شیلر پسند را دارد. گناه او هم که درگیر و دار نبرد با دشمن، بی‌اختیار بدو دل می‌بازد و وظیفه مقدس خود را یک لحظه از یاد می‌برد رنگ رمانتیک جالبی دارد. آنچه در وجود او تصویر می‌یابد، تمام شور و هیجان شیلرست که بعدها در

ویلهم تل، آخرین اثر او نیز مجال بروز و ظهور دارد.

چهره‌ی هم که برنارد شاو ازین قهرمان آرمانی دنیای رمانتیک عرضه می‌کند، به‌طور بارزی مسایل محیط و عصر نویسنده را مطرح می‌نماید. این سنت جان^۵ برنارد شاو (۱۹۲۳) از آن جهت درینجا مورد خشم کلیساست که در حقیقت پیش آهنگ نوعی جنبش پروتستانی است، چنانکه امراء فئودال هم بدان سبب با او به ستیز برخاسته‌اند که او را منادی فکر ملیت‌گرایی — ناسیونالیسم — می‌یابند. ناسیونالیسم ژاندارک مخصوصاً در عشقی که او برای نجات فرانسه از غلبه متجاوزان دارد جلوه می‌یابد و پروتستانی‌گریش در اینکه به ندای قلبی خویش بیش از تلقین کشیشان و راهبه‌ها اهمیت می‌دهد تجلی دارد.

در مقابل او ارل آف و اروییک امیر فئودال و کوشون (!) اسقف مقتدر بیشتر همچون مظهر عناصر محافظه‌کار و مرتجع جامعه هستند که وجود جان تمام آنچه را آنها نمایندۀ آن به‌شمارند به خطر انداخته است. اینکه یک ربع قرن بعد از مرگ هم وقتی کلیسا خاطره جان را تقدیس می‌کند و مخالفان و موافقان سابق او برای تقدیس خاطره اش به زانو در می‌آیند جان از آنها می‌پرسد آیا به بازگشت او راضی هستند و جواب ناموافقی که آنها می‌گویند نشان می‌دهد که به اعتقاد شاو جامعه و رهبرانش نمی‌توانند با آنچه نظم آن را به هم می‌زند و گرچند یک قدیس باشد کنار بیایند.

تصویری هم که مارک تواین نویسنده شوخ طبع امریکایی در طی یک زندگی نامه خیالی تحت عنوان «خاطرات شخصی ژاندارک» (۱۸۹۶) از وی ارائه می‌کند مثل این نمایشنامه شاو زندگی قهرمان را از هاله قدس افسانه‌یی خالی می‌کند و احوال جسمانی و روحانی او را از روی نقش زنان خانواده خود تصویر می‌نماید.

پیدا است که هریک ازین نویسندگان — از شیلر تا برشت — در نقشی که از ژاندارک پرداخته‌اند، ماده و مضمون را به نوعی دیگر و به نحوی مناسب با طبع و قریحه خود به کار گرفته‌اند و این نکته‌یی است که از مقایسه آنچه شاعران اقوام مختلف از میراث اسطوره و تاریخ مشترک خویش اخذ کرده‌اند نیز برمی‌آید و همین معنی اهمیت بررسی در ماده مضمون را برای نقد تطبیقی محقق می‌دارد و آن را در عین حال وسیله‌یی قابل اعتماد برای ارزیابی میزان قدرت طبع آنها در ابداع آثار نشان می‌دهد^{۵۶}.

^۵ Saint Joan 1923. ^{۵۶} Mark Twain, Personal recollection of John of Ark 1896.

فی المثل قصهٔ آدم و حوا در منظومهٔ «بهشت گمشده» اثر جان میلتون شاعر انگلیسی هرچند از تورات مأخوذست رنگ جامعه پیوریتن عصر خود او را هم نشان می‌دهد. اما در نمایشنامهٔ برنارد شاو موسوم به «بازگشت به متوشلح»، قصه به یک اسطورهٔ فلسفی تبدیل می‌شود و نظریهٔ عصری «تحول انواع» هم در آن مجال تقریر می‌یابد. قصه در شکل پنج نمایش عرضه می‌شود که بین اولین و آخرین مرحله وقوع آنها سی و شش هزار و سیصد و بیست سال فاصله است و اگر در اولین مرحله آن چهار هزار و چهارصد سال قبل از میلاد مسیح، که هبوط آدم مقارن آن واقع می‌شود حوا رمز مرگ و حیات را از «مار» می‌آموزد در آخرین مرحله آنها که سی هزار سال پس از تصنیف نمایشنامه در سال ۱۹۲۰ بعد از میلاد روی می‌آید و «تا آنجا که فکر انسان قد می‌دهد»^{*} عمر می‌کند و بالاخره به هدف غایی وجود خویش که «کمال اندیشه» و «فکر محض خالص» باشد نایل می‌آید و بدینگونه داستان هبوط آدم و آنچه در باب خلقت او در چهار هزار و چهارصد سال قبل از مسیح می‌گذرد بعد از سی و شش هزار و سیصد و بیست سال به یک آفرینش تازه منجر می‌شود. به نظر می‌آید این تکامل و کمال در تقریر برنارد شاو جوابی باشد به روایات راهبان و قسیسان قرون وسطی که می‌پنداشته‌اند نجات آدم در دنبال هبوط فقط وقتی تحقق یافت که شجرهٔ وجود وی به ظهور عیسی مسیح که شاخهٔ زیتون بهشت رمزی از وی بود منجر گشت و فقط در آن هنگام بود که گناه آدم بخشوده شد و نیل به نجات برای اولاد او ممکن گردید. نیشخندی که شاو به این ساده خیالی کشیشان قرون وسطی دارد در رمز «تخم مرغ» و معنی «فکر محض خالص» قابل درک است و لطف و عمقی خاص دارد.

در تعدادی قصه‌ها و نمایشنامه‌های دیگر جزئیات داستان هبوط و احوال آدم و فرزندان وی، باز طرح می‌شود و در هر جا طرز تلقی نویسنده و صبهٔ محیط و فرهنگ دیگر را نشان می‌دهد. چنانکه فریدریش مولر (وفات ۱۸۲۵ م) نویسندهٔ آلمانی قصهٔ اولین بیداری آدم را در بهشت، آنگاه که وی از دنیای جماد برمی‌خیزد و چشم به آفاق بهشت می‌گشاید از زبان خود وی با طرزیان جالبی در شیوهٔ تقریر رمانتیک خاص عصر خویش تقریر می‌کند و آنچه مولانا جلال الدین رومی بلخی در باب خلقت جسم آدم و داستان زلت و هبوط و توبه و

* As Far as thought can reach

اعتذار او در جای جای مثنوی نقل می‌کند قصه را در یک محیط پرابهام و آکنده از لطایف عرفان اسلامی طرح می‌کند و آشکار است که ماده مشابه، در اقلیم فکری متفاوت، صورت‌های مختلف یافته است، چنانکه داستان قابیل در قطعه‌ی معروف^{۵۶} از ویکتور هوگو رمز ملامت وجدان و چشم نامرئی اما مراقب «نفس لوامه» را تصویر می‌کند و در یک نمایشنامه^{۵۷} لرد بایرون به نام «قابیل»^{۵۸} مظهر عصیان رمانتیک به شمار می‌آید و هر یک ازین دو شاعر از ماده واحد، صورت خاصی بیرون آورده‌اند^{۵۹}.

در قصه یوسف هم تفاوت دیدگاه‌ها، ماده واحد مشترک مضمون را، به صورت‌های گونه‌گون در می‌آورد. ازین جمله در زبان فارسی منظومه‌های متعددی درین باب هست که در بین سرایندگان آنها امثال جامی و عصمت بخاری و آذربیکدلی نام فردوسی هم به خاطر یک منظومه منسوب به او مذکورست و آن منظومه که برخلاف اکثر منظومه‌های یوسف و زلیخا در بحر شاهنامه است، قطعاً از شاعری دیگر است. به هر حال تصویر داستان یوسف با این زوجه پوتیفار در تمام این سلسله منظومه‌های فارسی بر اشارات قرآن کریم و تفسیرها مبتنی است، اما در طرز تلقی سرایندگان البته تفاوتها هست — بعضی عاشقانه است و برخی متضمن دید عرفانی. آنچه در باب یوسف با برادران آمده است در غالب این منظومه‌ها ماجرایی فرعی است و گویی زمینه‌ی است که تا یوسف را از کنعان به مصر اندازد — و اسباب برخورد او را با زلیخا زوجه عزیز مصر فراهم سازد. معهذا این ماجری در ادبیات غربی بیش از سایر اجزاء قصه الهام بخش شاعران و نویسندگان واقع شده است. از جمله چارلز ج. ولز (وفات ۱۸۷۹ م) نویسنده و شاعر انگلیسی منظومه‌ی دراماتیک تحت عنوان «یوسف و برادرانش» نشر کرد که هر چند در آغاز با نام مستعار انتشار یافت، شهرت و قبولی یافت و تحسین و علاقه کسانی مانند سوین برن و روسه تی را برانگیخت، لیکن تحلیل دقیق این ماجری در داستان معروف «یوسف و برادران وی» اثر توماس مان به اوج کمال رسید. قسمتی از این اثر را که شامل چهار بخش و متضمن سه مجلد کلان بود، نویسنده قبل از مهاجرت به «ماوراء بحار» تصنیف و نشر کرده بود. توماس مان در نقل قصه، تاریخ و قصه را با تحلیل روانشناسی و جامعه‌شناختی به نحو جالبی درهم می‌آمیزد و در آنچه خود وی گه‌گاه تا حدی به شیوه نگرش دانتِه از اثر خود، آن را کومدی می‌خواند یوسف را سیمایی

^{۵۶} (Consistence) ^{۵۷} Cain

جدی، فوق العاده با عظمت، و با صبغه قهرمانی می دهد و بدینگونه در نزد او، قصه یوسف از اشارت مختصری که در تورات (پیدایش / ۳۹) بدان هست به صورت یک روایت تاریخی و فلسفی در می آید و صورت تحلیل روانشناختی می گیرد و پیداست که خوض در تمام اینگونه عناصر که در چنین قصه یی جذب و حل می شود برای منتقد عرصه جالبی خواهد بود.^{۵۸}

داستان اسکندر مقدونی هم از خیلی قدیم متضمن حکایات غریب و روایات گزاف شده است چنانکه در ادبیات غربی قرون وسطی هم مثل آنچه در ادبیات عهد اسلامی ایران آمده است، چهره او در هاله یی از قدس و حکمت فرو می رود. تداخل و اختلاط عناصر مختلف یونانی و قبطی و سریانی در آنچه به نام داستان اسکندر — گجستک الکسندر روایات باستانی ایران — خاصه نظامی و امیر خسرو و جامی آمده است، جهانجویی و حکمت پروری را در وجود وی به هم می آمیزد و این رنگ دانشوری که تا حدی به خاطر ارتباط نام وی با نام ارسطومربی وی، به فاتح مقدونی داده شده است در روایات غربی قرون وسطی هم هست. چنانکه در کومدی «اسکندر و کامپاسپه» اثر جان لیلی شاعر انگلیسی (وفات ۱۶۰۶ م)، آنچه اسکندر در باب نقاش خیانتکاری که محبوبه او را مفتون خویش می سازد بر زبان می آورد و از جمله ضمن عفو او می گوید: «اسکندر که می خواهد دنیایی را مقهور کند اگر بر نفس خود غالب نیاید مایه شرمساری اوست.» برای جهانجوی قهاری مثل او زیاده حکمت آمیز می نماید! یک منظومه قدیم آلمانی هم به نام «ارسطو و فیلیس» از دربار اسکندر یک حوزه فلسفی می سازد که حتی محبوبه مقدونی هم برای خود فلسفه تجربی در باب عشق دارد. اینجا چون ارسطوی پیر شاگرد جوان خود را از عشقی که نسبت به این محبوبه — نامش فیلیس — دارد منع و تحذیر می کند، فیلیس در صدد برمی آید از استاد حکیم دلربایی کند و به هر عشهویی هست سرانجام ارسطو را به دام می اندازد و به عشق خویش مفتون می سازد و چنان بر او غلبه می یابد که بر پشت حکیم پالان می گذارد. بر سرش افسار می زند و سوارش هم می شود و در تمام دربار مقدونیه او را مورد مسخره و استهزاء می کند

اینکه در طی عمری کوتاه اسکندر، پسر فیلیپ مقدونی، قلمرو وسیعی را از یونان تا شمال هند و از آسیای صغیر تا مصر و بابل در تحت فرمان در آورد، برای آنکه وی را

بدینگونه قهرمان قصه‌های جالب و طرفه سازد و این دست پروردهٔ ارسطو و فیلیپ را بروفق طرز تلقی یونانی‌ها در ردیف آلهه فناپذیر در آورد، البته کافی بود و این قصه‌ها که اجزاء اسکندرنامه‌های مبنی بر افسانه‌های یونانی و پهلوی است، در تمام عالم افسانه و تاریخ را به هم درآمیخته است و از جنگجویی که ایرانیان قبل از اسلام وی را گجستک می‌خواندند و به دشمنی منسوب می‌کردند ادبیات همین قوم در ادوار بعد حاکمی حکیم ساخت چنانکه از ماجرای فتوحات او تصویری از تمام معمرهٔ ارض را که گویی جمیع آن در حکم اوست با مجموعه‌یی از لطایف حکمت و عبرت که حکماء منسوب به دربار او تعلیم و افاضه می‌کردند به هم توأم ساخت. نظیر این تلقی با تفاوت‌هایی که از اختلاف مآخذ ناشی است در ادبیات اروپایی قرون وسطی نیز در روایات عهد اسکولاستیک انعکاس دارد چنانکه در یک اسکندرنامهٔ قدیمی اسپانیایی اسکندر خود در یک محیط مسیحی و یونانی تصویر می‌شود و استادش ارسطو هم از اساتذده و ارباب کلیسا توصیف می‌گردد. در بین آثار شاعران متأخر غربی منظومهٔ کوتاه جان درایدن* (وفات ۱۷۰۰ م) موسوم به «بزم اسکندر»^{۵۰} توجه متأخران را به جنبهٔ تاریخی احوال فاتح نشان می‌دهد و این طرز تلقی در ادوار تازه‌تر با تحلیل روانی هم درمی‌آمیزد و در واقع چیزی که در اسکندرنامه‌های شرقی و غربی قرون وسطی و ادوار متقدم بدان توجهی نشده است، ارتباط «قهرآمیز» بین اسکندر با پدرش فیلیپ است که در روایات باستانی هست و توجه بدان برخی نویسندگان را به سعی در تحلیل احوال نفسانی فاتح و محرکات و انگیزه‌های او واداشته است و در پاره‌یی از این آثار تصویرهایی تازه و احیاناً تا حدی غریب و خیالی هم از چهرهٔ اسکندر طرح شده است که اینجا مجال خوض در جزئیات آنها نیست.^{۵۱} به هر حال بررسی تطبیقی در اسکندرنامه‌ها از دیدگاه نقد ادبی اهمیت خاص دارد و در عین حال از جمله قراین و شواهدیست که معلوم می‌دارد مضمون و ماده حکایت واحد در هر محیط و در نزد هر نویسنده به اقتضای اسباب و علایق صبغهٔ خاص می‌گیرد و از بررسی آن، نقد تطبیقی می‌تواند تا حدی قدرت خلاقه شاعران مختلف را در تفاوت منظر و محیط، عیارگیری نماید.



قالب‌های مشترک هم در بعضی موارد همانند مضمونهای مشترک پاره‌یی شباهت‌ها

* Dryden, J. Alexander's Feast

را در آثار اقوام مختلف موجب می‌شود که از دیدگاه نقد تطبیقی کمتر از مسأله وحدت مضمونها قابل توجه نیست و به هر حال غالباً از مقوله تقلید و اخذ و یا لامحاله موهم و یادآور آنست.

ازینجمله امثال حیوانات^۵ را می‌توان ذکر کرد که با ضرب المثل‌های عامیانه ارتباط دارد و گاه صورت تفصیل یافته مثل‌های سایر یا منشأ تعلیم آنهاست و تداول و تشابه آن در فرهنگ یونانی و ایرانی و هندی ارتباط قصه‌های ایسوپوس (= ازوپ) را با قصه‌های کلیله قابل توجه می‌سازد.

البته قصه‌های پنچانترا که منشأ کلیله و دمنه ماست از قدیمترین نمونه‌های شرقی این نوع امثال و شاید منشأ الهام قسمتی از نظایر آنها در دنیای غربی باشد، اما در یونان باستانی هرچند رد پای این نوع قصه‌های امثال را در کلام هسیودوس (قرن ۸ ق. م) هم نشان داده‌اند ظاهراً مجموعه معروف منسوب به ایسوپوس (قرن ۶ ق. م) استمرار رواج این قالب قصه‌پردازی را در فرهنگ یونانی هم قابل ملاحظه نشان می‌دهد و اینکه سقراط هم به موجب روایات در ایام حبس به نظم پاره‌یی از این قصه‌ها اشتغال داشته است از شهرت و رواج این مقوله در یونان باستانی حاکی است.

با آنکه در عهد باستان فدروس (قرن اول میلادی) و بابریوس (قرن دوم میلادی) هم درین شیوه ابداعات قابل ملاحظه نیز کردند و امثال حیوانات در فرهنگ لاتین رومی‌ها متضمن تلمیحات و اشارات مربوط به احوال سیاسی هم شد، این نوع قصه در قرون جدید و بعد از عهد رنسانس هم تداول داشت و مخصوصاً در کلام ژان دولا فونتن شاعر فرانسوی (وفات ۱۶۹۵ م) به ذروه کمال رسید. قصه‌های «امثال» وی، غیر از مجموعه امثال منسوب به ایسوپوس یونانی، به کلیله و دمنه هم از طریق اخذ از ترجمه انوار سهیلی مدیون بود و حتی از همین طریق از حکایات گلستان سعدی هم متأثر گشت. این قصه‌ها در آلمان مورد توجه شاعری به نام گه‌لرت^۶ (وفات ۱۷۶۹ م) واقع شد و او که بر همین اساس مجموعه‌یی ازین گونه حکایات امثال را به زبان آلمانی نشر کرد (۱۷۴۸ م) در مقدمه این مجموعه سابقه این شیوه را در آلمان قرون وسطی هم به دست داد^۶. همچنین آندریه ویچ کریلوف (وفات ۱۸۴۴ م) مجموعه امثال

حیوانات خویش را تحت تأثیر لافوتن به وجود آورد و سبک ساده آن مجموعه و اشتمالش بر کنایه‌های اطنزآمیز اجتماعی موجب شهرت فوق‌العاده آن گشت.

امثال منسوب به ایسوپوس که احوال و سخنانش در برخی موارد یادآور امثال و اقوال لقمان حکیم در روایات عربی و اسلامی هم هست بعدها به لندور^{۶۰} نویسنده انگلیسی (وفات ۱۸۶۴م) در «گفت و شنود خیالی»، بین ایسوپوس با یک برده دیگر الهام داد و به گیوم فیگیدو^{۶۱} نویسنده پرتغالی (— ۱۹۱۵) نمایشنامه معروف به «روباه و انگور» را القاء کرد. زندگی‌نامه ایسوپوس با افسانه‌هایی که یادآور قصه‌های لقمان می‌نماید در اواخر قرون وسطی به وسیله راهبی از اهل بیزانس، نامش ماکسی موس پلانودس تدوین شده است که البته ارزش تاریخی ندارد، اما آشنایی سقراط با «امثال» ایسوپوس نشان می‌دهد که در باب اصل وجود وی تا این اندازه تردید جایز نیست. در هر حال سهم شرق در مجموعه امثال منسوب به وی قابل ملاحظه است، معهذ داستان کلیله هم که بیشتر به نام داستانهای بیدپای معروف است در فرهنگ غربی و شرقی کمتر از امثال ایسوپوس تأثیر و انعکاس نداشته است.^{۶۲}

کلیله و دمنه به صورت کنونی که در زبان فارسی هست، البته مأخوذ از ترجمه عربی است و آن را عبدالله بن المقفع از یک نسخه پهلوی به آن زبان نقل کرده است، اما نسخه پهلوی که ظاهراً به وسیله برزویه نام طبیب عهد خسرو انوشروان ترتیب یافته است، علاوه بر پنچانترا که مأخذ اصل آنست بابهایی از مأخذ دیگر هندی از جمله مهابهارتا را هم شامل می‌شده است. البته نسخه پهلوی برزویه در دست نیست اما غیر از ترجمه عربی ابن المقفع ترجمه‌یی سریانی هم که از روی روایت پهلوی برزویه انجام شده است، باقی است که وجود اصل پهلوی را محقق می‌دارد. معهذ آنچه مأخذ نقل و ترجمه کلیله در دنیای غرب شد ترجمه عربی آن بود — یا نقل و تهذیبی از کلیله و دمنه بهرامشاهی موسوم به انوار سهیلی که در غرب به نام کتاب انوار^{۶۳} معروف شد.

آنچه ابن المقفع در ترجمه عربی از خود افزوده بود غیر از عبارتهایی چند در باب برزویه که گویند ناظر به نشر و تعلیم زندقه بود و در صحت این دعوی جای تأمل هم هست ظاهراً شامل باب التفحص عن امر دمنه بود که بدان وسیله به اصل اثر معنی اخلاقی بخشید و

دروغ و فساد دمنه را بی مجازات نگذاشت. اینکه ترجمه ابن المقفع از همان اوایل انتشار خود کلیله را مورد توجه فوق العاده ساخت از آنجا پیداست که ابان الملاحقی از معاصران وی آن را نظم کرد و بعد از آن هم بارها به نظم عربی درآمد و حتی یک بار دیگر از روی همین نسخه ابن مقفع به سریانی نقل شد و در خراسان هم رودکی و دیگران به نظم و نقل آن کوشیدند و بعدها هم ترجمه ابوالمعالی نصرالله منشی به همین نام کلیله و دمنه و تهذیب ملاحسین واعظ کاشفی تحت عنوان انوار سهیلی، کتاب را در تمام قلمرو زبان فارسی رواج و شهرت فوق العاده داد و از همین طریق به ترکی هم نقل شد. چنانکه نقل آن به زبانهای عبری و حبشی و یونانی هم از طریق اصل ترجمه عربی ابن مقفع انجام شد و از روی ترجمه عبری هم به وسیله شخصی به نام ژان دوکاپو (حدود سالهای ۷۸-۱۲۶۳ م) به لاتینی نقل شد و هم به امر الفونس دهم (خردمند) به زبان اسپانیایی درآمد (۱۲۵۱ م) و به اندک مدت در قرن شانزدهم و هفدهم به ایتالیایی و فرانسوی هم نقل شد و بدینگونه برای ژان دولافوتن و تعدادی شاعران دیگر منشأ الهام نیز گشت و ازین طریق امثال حیوانات به سبب همین زمینه عامیانه اش که با ضرب المثلهای عوام مربوط می‌گشت زمینه مساعدی برای انتشار بین شرق و غرب یافت.

در بین نظایر کلیله و دمنه، که شاید تحت تأثیر ترجمه پهلوی و تا حدی به تقلید آن به وجود آمد مجموعه حکایات و امثال معروف به مرزبان‌نامه است که در قرن چهارم هجری به زبان طبری به وجود آمد و ظاهراً مبنی بر حکایات و امثال عامه بود، اما اصل ساده طبری آن که به وسیله یک شاهزاده طبرستان به وجود آمد از بین رفت و آنچه از آن باقی است دو روایت به فارسی دری است با عبارات مصنوع پرتکلف که هر دوشان نمونه نثر صنعتی محسوبند و هر دو هم به قرن ششم هجری تعلق دارند — مرزبان‌نامه از سعدالدین وراوینی، و روضة العقول از غازی ملیطوی^{۶۲}.

البته قصه‌های مربوط به حیوانات منحصر به اینگونه امثال نشد، در بعضی موارد حیوانات در اعمال و اطواری که فقط شأن انسانی است جانشین انسانها شدند و قصه‌هایی به نام آنها به وجود آمد که در واقع جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی حیات انسانی در آنها نقد یا تصویر می‌شد با آنکه اینگونه حکایات بالضروره از امثال منسوب به حیوانات مأخوذ نمی‌نماید هم تأثیر این امثال در غالب آنها پیداست هم جنبه عامیانه مضمون سحر و جادو و تناسخ که در اکثر آنها به نحوی انعکاس دارد آشکارست. از جمله قصه «خرزهرین» اثر

اپولیوس در ادبیات یونانی و قصه‌های مربوط به گرگ و روباه در ادبیات فرانسه قرون وسطی این معنی را نشان می‌دهد و بسط و تکامل اینگونه آثار بود که در قرون اخیر آثار جالبی را در باب حیات حیوانات اما با نقابی که همیشه به نوعی، احوال انسانی را در کشمکش‌های حیاتی وی منعکس می‌کرد به امثال رودیارد کیپلینگ و جک لندن و جرج اورول و دیگران الهام کرد.

قالب دیگری که هم جنبه عامیانه‌اش موجب شهرت و رواج فوق العاده آن شد نیز هرچند در مجموعه کلیله و دمنه با همین امثال حیوانات مربوط می‌شد، اما محدود به این نوع خاص نشد شیوه قصه در قصه بود که شاید از نوعی شگرد قصه‌سرایان معرکه‌ها و معابر ناشی می‌شد، تدریجاً از فرهنگ عامیانه وارد نظم و نثر ادبیات مکتوب شد. از نتیجه داستان هزار افسانه معروف به الف لیل الگوی برجسته این قالب قصه پرداز است. با آنکه در باب اصل و منشأ این داستان بحث‌هایی پیش آمده است، در اینکه جنبه عامیانه بخش عمده آن غالباً بارز و احیاناً متضمن عناصر گونه‌گون حیات هر روزینه عوام خلق است جای شک نیست. این عناصر گونه‌گون را به رغم تبدلهایی که طی قرون در آنها راه یافته است هنوز می‌توان بازشناخت. چنانکه وجود بعضی نام‌ها، ذکر برخی امکنه و اقالیم و نقل پاره‌یی آداب و خرافات نشانهایی از تنوع اصل این عناصر را به دست می‌دهد.

درست است که چارچوبه اصلی قصه چنانکه از اشارت ابن الندیم در الفهرست و مسعودی در مروج الذهب مستفاد می‌شود منشأ ایرانی دارد، اما کثرت عناصر دخیل که در طی زمان وارد آن شده است نمی‌تواند چیز زیادی از اصل ایرانی آن باقی گذاشته باشد. ازین جمله داستان مسافرت‌های بلوقیا در جستجوی آب حیات که یادآور قصه گیل گامش به نظر می‌رسد چیزی از زمینه بابل، قصه سندباد بحری و داستان جلیعاد و شماس چیزی از عناصر هندی، قصه علی زبیق و حکایت بوزینه کاتب چیزی از عناصر باستانی مصر، حکایت قمرالزمان و برخی از اجزاء قصه سندباد چیزی از عناصر یونانی^{۶۳} را در تدوین کنونی داستان ارائه می‌دهد و اینهمه با حکایات عربی و اسلامی عهد خلفای بغداد و ممالیک مصر به هم در می‌آمیزد و مجموعه داستان را برای آنکه تخیل عامه خلق را از بغداد تا دهلی و از مصر تا اسپانیا تسخیر کند مناسب می‌سازد.

قالب کلی داستان که عبارت از شیوه نقل قصه در قصه باشد اختراع جالبی است که اینجا قصه نیوش را هم مثل دینارزاد پادشاه افسانه‌یی این داستان به قصه‌های هرکس

که مثل این شهرزاد قصه گو در نقل داستان مهارت نشان می‌دهد پایبند می‌دارد و پیداست که در معرکه‌های مجاور میدان و کوی و هنگامه‌های نزدیک بازار و مسجد قصه‌گویان با هیچ وسیله‌ی بهتر ازین نمی‌توانسته‌اند مستمعان خود را به موقع در حلقه خویش جلب کنند و از آنها درست در هنگام وصول به «اوج تعلیق» مزد و نیازی درخور مطالبه نمایند. در شرق که رسم نمایش مثل آنچه در یونان باستانی معمول بود تداول نداشت، این طرز قصه‌پردازی می‌توانست تأثیری همپای تأثیر تئاتر یونانی را در بین عوام باقی گذارد و بدون شک همین سرشت عامیانه مستمعان و محیط کوچه و بازاری که محل نقل قصه بود نیز از اسباب عمده‌ی به‌شمار می‌آمد که از یکسو عناصر گونه‌گون را از میراث فرهنگ عوام در آن به هم می‌آمیخت و از سوی دیگر قصه‌ها را حتی قبل از آنکه به صورت مجموعه‌هایی تدوین بیابد در بین اقوام و طوایف مختلف انتشار می‌داد.

در بین نمونه‌های دیگر که نیز قالب قصه در قصه را در ادبیات شرقی الگویی مقبول و رایج نشان می‌دهد داستان طوطی نامه، قصه یوزاسف و حکایت سندبادنامه را می‌توان یاد کرد. اصل هندی طوطی نامه که عنوان هفتاد طوطی (= در مقابل چهل طوطی در تداول عامه در ایران) داشت روایات متعدد دارد و خلاصه‌ی از این اصل با همین عنوان هفتاد قصه طوطی هنوز باقی است. در روایت فارسی قصه که ضیاء نخشی (حدود ۱۲۷۰ هـ.) تحریر و تدوین کرد، داستان شامل پنجاه و دو حکایت می‌شد و متضمن قصه‌های فرعی جالب بود. روایات ساده‌تر هم به نظم و نثر از آن باقی است که از حیث جزئیات با روایت نخشی تفاوت‌هایی دارد. اکثر این روایات هم مثل نسخه اصل متضمن امثال و ابیات بوده است و همین شیوه در ترجمه‌های ترکی و بنگالی آن هم پیروی شده است.^{۶۴} قصه یوزاسف و بلوهر هم که از سرگذشت بودا مأخوذست و در اروپای قرون وسطی رنگ مسیحی یافته است همچنین تا حدی قالب قصه در قصه را عرضه می‌کند و ظاهراً مانویه و نصاری درنشان که به نحو غربی در ادب شرق و غرب تأثیر گذاشت، اهتمام قابل ملاحظه داشته‌اند.^{۶۵}

سندبادنامه که به نام کتاب الوزراء السبعة و المعلم و امرأة الملك هم از آن یاد شده است^{۶۶} ظاهراً در اصل از پهلوی به عربی نقل شد و چنانکه از روایات برمی‌آید در زمان سامانیان به اشارت نوح بن منصور به وسیله عمید ابوالفوارس فناوروزی به فارسی دری نقل شد (۳۳۹ هـ.). معهذ از اشارت ابن الندیم در الفهرست و هم از عنوان عربی کتاب الوزراء السبعة که مسعودی در باب آن نقل می‌کند پیداست که قبل ازین نقل فارسی، ترجمه عربی آن

هم به احتمال قوی در دو تحریر بزرگ و کوچک وجود داشته است و اصل آن را هم به سندباد حکیم از معاصران کوش پادشاه هند منسوب می‌داشته‌اند و ظاهر آنست که از هندی به پهلوی نقل شده باشد.

روایت موجود فارسی انشاء ظهیری سمرقندی از دبیران و وزراء ماوراءالنهر بوده است و آن را وی به اشارت سلطان قلع طمغاج خان (وفات ۶۰۰ هـ) از آخرین پادشاهان آل افراسیاب در سمرقند از روی ترجمه قدیم عهد سامانی تحریر نمود. قبل از ظهیری و به احتمال قوی حتی قبل از تدوین ترجمه فناروزی^{۶۷}، رودکی هم ظاهراً ترجمه منظومی از سندبادنامه به وجود آورد که جز پاره‌یی ابیات از آن باقی نیست. از رقی شاعر هم ظاهراً آن را نظم کرده باشد هر چند نشانی از آن جز در اشارت خود او نیست. تهذیب و اصلاحی هم که عوفی از سندبادنامه به شمس الدین دقایقی از معاصران خود نسبت می‌دهد ظاهراً سهو باشد و گویا نویسنده لباب الالباب به کتابی موسوم به بختیارنامه ناظر بوده است که دقایقی آن را انشاء و تهذیب کرده است و چنانکه پیداست اصل پهلوی آن تقلیدی از سندبادنامه بوده است، با این حال عوفی انشاء هر دو کتاب را به دقایقی منسوب می‌دارد و اگر درین نسبت سهوی نباشد خالی از غرابت نیست، از بختیارنامه هم خلاصه‌یی باقی است که به انشاء او نمی‌ماند^{۶۸}.

به هر تقدیر آنچه کتاب سندباد نامه یا قصه هفت وزیر را در خارج از قلمرو زبان فارسی نشر و رواج داد ظاهراً یک روایت عربی کتاب باید باشد، هر چند قصه در تمام روایات خود ارتباط با محیط هند را که سرزمین منشأ آنست نشان می‌دهد. مضمون قصه هم درینجا نیز مثل داستان الف لیل به تأخیر انداختن یک حکم مرگ است که در دنبال نقل قصه‌ها حکم، لغو و سوء ظنی که داعی صدور حکم بوده است رفع می‌شود. درین داستان پادشاه هند کوردیس نام، به سبب اتهام ناروا و مودیان‌یی که از جانب یکتن از کنیزان حرم سرایش بریگانه فرزند وی وارد می‌گردد حکم به مجازات او می‌کند و در مدت هفت روز هفت وزیر وی هر یک جداگانه با نقل حکایتی که در تحذیر از مکر زنان روایت می‌کنند اجراء این حکم را به تأخیر می‌اندازند تا سرانجام شاهزاده و مربی او سندباد موفق می‌شوند اتهام را رفع نمایند و مجموع این قصه‌ها با آنچه کنیزک و سندباد و شاهزاده در ضمن اقوال خویش نقل می‌نمایند تصویری از حیات هر روزینه دربارها و حرم‌سراها را با آنچه در فرهنگ عامه مکر زنان نام دارد نقش می‌کند.

سندبادنامه در اروپا بیشتر به عنوان سندبار، سنتی پاس، دولیاتوس یا داستان هفت خردمند معروف است و یک روایت اسپانیایی آن هم عنوانش به مکر و خبث زنان اشارت دارد.^{۶۹} البته در روایات اروپایی قصه تصرفهایی راه یافته است و حکایت را به عهد دیوکلسین امپراطور روم منسوب داشته اند و با آنکه در برخی ازین روایات جزئیات با سندبادنامه فارسی تفاوت دارد عمده حکایات و شیوه تقریر باقی است. به هرحال این داستان و همچنین قصه یوزاسف و کتاب کلیله اقیات کتب قصه‌یی است که در ادب اروپا، از جمله اسپانیا، در قرون وسطی موجب نشر و رواج قالب قصه در قصه شده است و تقلید این شیوه را هم تدریجاً متداول کرده است. اصل هندی داستان که ظاهراً سیداپاته^{۷۰} نام داشته است و نام سندباد و سنتی پاس تحریف آتست ازین رفته است و آنچه از طریق نقل عربی به سریانی و عبری و لاتینی نقل شده است به احتمال قوی همگی مأخوذ از ترجمه پهلوی قدیم آن باشد. تعدادی قصه‌های آن هم در پنچانترا نقل شده است و این نقلها هم از تجانس و ارتباط آن با سایر قصه‌های مأخوذ از هند، حاکی به نظر می‌رسد.^{۷۱}

قالب قصه در قصه در ادبیات اروپایی از عهد رنسانس و بعد از آن چند نمونه جالب از مجموعه‌های داستان به وجود آورده است که دکامرون اثر بوکاتچو ایتالیائی، قصه‌های امثال دن مانویل اسپانیایی به نشر، و مجموعه قصه‌های کتربوری اثر چاسر انگلیسی به نظم عمده‌ترین آنهاست و در باب آنها پیش ازین نیز به مناسبت اشارتها رفت. درین میان کتاب امثال اثر خوان مانویل (۱۳۴۸ - ۱۲۸۲ م) شاهزاده اسپانیایی، که حتی چند سالی قبل از کتاب بوکاتچو نشر شد (۱۳۳۵ م)، از آن جهت متضمن اصالت بیشتر به نظر می‌آید که نویسنده خود با زبان عربی و فرهنگ اسلامی که مأخذ تعداد قابل ملاحظه‌یی از اصل قصه‌ها و همچنین منشأ اصلی قالب قصه در قصه در شکل رایج در اروپای آن به شمار می‌آید، به نحو بلاواسطه آشنایی و ارتباط داشت. کتاب امثال وی مجموعه‌یی بود از قصه‌های امثال که در جواب سؤالهای کنت جوانی به نام لوکانور از جانب استاد و مربی او به نام پاترونیوس نقل می‌شود ازین حیث با کلیله شباهت دارد. امثال دن مانویل که یک حکایت آن یادآور مضمون نمایشنامه رام کردن زن سرکش اثر شکسپیر هم هست، قصه‌یی نیز در باب صلاح الدین ایوبی دارد که ارتباط آن را با محیط عصر صلیبی اروپا نشان می‌دهد.

^{۶۹} Siddhapati

داستان دکامرون هم که غیر از حکایت مشهوری در باب صلاح الدین نشانه‌های دیگر هم از همین محیط صلیبی اروپا دارد کاملترین نمونه قالب قصه در قصه را در نثر اروپایی نشان می‌دهد و از بسیاری جهات منشأ الهام قابل ملاحظه‌ی در دسترس نویسندگان و شاعران مغرب زمین می‌گذارد. جووانی بوکاتچو (وفات ۱۳۷۶م) نویسنده و ادیب ایتالیایی عهد رنسانس تدوین دکامرون را که مجموعه داستانی به شیوه قصه در قصه است در طی سه سال به پایان آورد و در طی آن قصه‌هایی نقل کرد که برخی از آنها از لحاظ عفت بیان مورد ایرادست و به هر حال حتی با ظرافت و تهذیبی که نویسنده به ده تن راویان آن قصه‌ها نسبت می‌دهد نیز سازش ندارد. این راویان، سه مرد و هفت بانوا از نجیب‌زادگان ولایت هستند که به دنبال فرار از طاعون و آگیر سال ۱۳۴۸ میلادی در محلی واقع در خارج شهر فلورانس به هم می‌رسند و چند روزی با هم به سر می‌برند. آنجا برای گذراندن اوقات با هم قرار می‌گذارند هر روز هریک قصه‌ی مفرح برای جمع نقل کند و بدینگونه در طی ده روز که آنجا اقامت دارند هریک ده قصه نقل می‌کنند که روی هم رفته صد قصه می‌شود در ده روز. نام مجموعه هم از همین جاست — دکامرون: ده روزه، قصه‌ها غالباً شوخ و لطیف و در برخی موارد رکیک و احياناً مستهجن هم هست اما اکثر آنها داستانهایی است که در آن عصر از نوادر عامیانه محسوب می‌شده است و بوکاتچو هم در نقل آنها لطف بیان را با قدرت تصویرپردازی به هم در می‌آمیزد و با چنین حالی عجب نیست که اثر او انعکاس فوق‌العاده‌ی در ادبیات غربی باقی گذارد و شکسپیر در بعضی موارد از آن الهام بگیرد و لافونتین و الفرد دوموسه هم بعدها از آن تقلید و اقتباس نمایند.

منظومه داستانهای کنتربوری اثر چاسر هم که به تقلید این اثر به وجود آمد در چارچوبه‌ی مشابه جریان دارد چرا که آنجا نیز چند زائر که در راه زیارت صومعه‌ی به هم می‌رسند برای گذراندن اوقات و دفع دلنگی قراری می‌نهند تا هر کدام هم در ضمن عزیمت و هم به هنگام بازگشت قصه‌ی نقل کنند و چون منظومه ناتمام می‌ماند مجموع قصه‌ها بیش از بیست و چهار حکایت نیست، اما غالباً دلپذیر و شوخ و متنوع هستند و برخی از آنها هم از بوکاتچو اخذ شده‌اند.

این شیوه قصه‌پردازی، که بعدها نیز گاه همچنان نزد شاعران و نویسندگان مورد توجه ماند و از جمله گوته^{۷۱} و طامس مور هم از آن استفاده کردند همچون یادگاری از سبک قصه‌سرایی مشرق زمین در ادبیات اروپایی وسیله تقلید و صاحب نفوذ شد و در شرق نیز نزد

فُصّاس معابر و نقالان بازار رایج ماند و این قصه پردازان همواره با نقل قصه در قصه کوشیده اند طی روزها یا هفته های متوالی علاقه قصه نیوشان را به حلقه نقل خویش جلب کنند و معرکه معابریا سالن قهوه خانه را از جوش مشتریهای خاص خود پرونق نگهدارند.

نمونه دیگریک قالب واحد و مشابه که مضامین و مواد گونه گون متفاوت را به رنگ متشابه در می آورد شیوه نقل قصه در ضمن مکتوب بود که البته از عهد اختراع چاپ و نشر روزنامه در اروپا رواج یافت و قبل از آن شاید شیوه داستانهایی که به نام «ده نامه» در ادبیات فارسی و ترکی رایج بود^{۷۲} تجربه یی مشابه را درین زمینه و مخصوصاً در تقریر و تحلیل احوال و خواطر عاشقانه عرضه کرده بود. این قالب تازه که غالباً حوادث داستان را از هر دوسر دنبال می کرد در عین آنکه سیر قصه را تا حدی بطئی می کرد به نویسنده مجال خوض در احوال نفسانی و ورود در بحرانهای روحی قهرمانان داستان می داد. سمویل ریچاردسون (وفات ۱۷۶۱م) نویسنده انگلیسی یک نمونه جالب ازین طرز روایت را در داستانی به نام پاملّا عرضه کرد (۱۷۴۰م) که به سبب تازگی با حسن استقبال عام مواجه شد و شهرت و قبول فوق العاده آن نویسنده را واداشت تا داستان دیگری در همین شیوه تحت عنوان کلاریس هارلو در هشت مجلد تصنیف کند (۱۷۴۹م) و طرفه آنکه این قصه هم با تمام کندی و سنگینی فوق العاده یی که صورت نقل قصه در نامه به جریان حوادث آن می داد با استقبال عام مواجه شد. داستان ژولی یا الوئیز^{۷۳} جدید نیز که ژان ژاک روسو نویسنده فرانسوی زبان به همین شیوه انشاء کرد در واقع از جهت ماده و مضمون هم تا حد زیادی از داستان کلاریس متأثر بود و تا انسان داستان ریچاردسون را نخوانده باشد نمی تواند حدود تأثیری را که آن کتاب در ژان ژاک روسو و این اثر وی داشته است، چنانکه باید ارزیابی کند^{۷۴}.
معهدا کمال این شیوه در داستان «رنجهای جوانی ورتر» اثر گوته ظاهر شد و تأثیر فوق العاده یی در خوانندگان داشت. بعدها هم آثاری که به همین شیوه تحریر شد مدتها همچنان در بین عامه شهرت و قبول داشت و البته هیچ یک ازین آثار قدرت تأثیر ورترا که عمق و شور را با ایجاز بیان جمع داشت به دست نیاورد و گویی این شیوه هم به وی ختم شد.

در پاره‌یی موارد تشابه در قالب یا در مضمون بین آثار مختلف، کاشف از وجود جریانهای فکری نامریی بین فرهنگهایی است که شواهد قانع‌کننده‌یی در اثبات آن حاصل نیست. از جمله بین قصه معروف رابنسون کروزوئه اثر دانیل دفونویسنده انگلیسی با قصه فلسفی حیی بن یقظان اثر ابن طفیل اندلسی چنان شباهت قابل ملاحظه‌یی در میان است که احتمال وجود نوعی جریان نامریی را در بین محیط نویسنده انگلیسی با قلمرو نفوذ اثر نویسنده اسلامی به ذهن القاء می‌کند چنانکه شباهت بین کومدی الهی اثر دانته ایتالیایی هم با روایات معراج‌نامه تا حدی است که ارتباط بین آنها امری محقق می‌نماید — هرچند شواهد و دلایل قاطع و اقناع‌کننده درین باب در دست نیست.

داستان حیی بن یقظان که تحت عنوان زنده بیدار به فارسی ترجمه شده است^{۷۴} یک داستان فلسفی است بر مبنای قصه‌یی به همین نام از ابن سینا که تقریباً جز مجرد عنوان چیز قابل ملاحظه دیگری در بین آنها مشترک نیست. درین داستان ابن طفیل داستان تفکر انسانی را در طی تکامل آن شرح می‌دهد و طریقه نیل انسان متوحد را به سرچشمه عرفان و حکمت ارائه می‌کند. داستان سرگذشت انسانی است تنها که در جزیره‌یی دور افتاده بدون استعانت از خارج و از طریق مجرد مشاهده و تأمل در احوال کاینات عالم به معرفت الهی راه پیدا می‌کند و به کمال ممکن خویش نایل می‌آید.

بدون شک تعلیم بنیادی داستان و آنچه در آن مورد «سر قصه» محسوبست بیان توافقی است که بین وحی و عقل یا شریعت و حکمت هست و این همان نظری است که ابن رشد هم در فصل المقال و تهافت التهافت آن را دنبال می‌کند. درست است که در قیاس با محتوای فلسفی حیی بن یقظان داستان رابنسون نقلی ندارد اما اینکه دانیل دفو از یک ترجمه ابن طفیل یا یک نقد و تلخیص آن تأثیر پذیرفته باشد ظاهراً غیر محتمل نمی‌نماید. خاصه که رابنسون هم مثل قهرمان ابن طفیل، در طی پیشرفت در تجربه حیات از قلمرو عادات و اشیاء بیرون می‌رود و در پایان یک دوره بیماری و نومیدی بالاخره امید خود را در برگشت به مذهب می‌یابد.

این شباهت با قهرمان ابن طفیل بی هیچ اشکالی می‌تواند ناشی از نفوذ نسبی حیی بن یقظان باشد چرا که در زمان دانیل دفو ترجمه حیی بن یقظان می‌توانست در دسترس او بوده باشد. هرچند این نیز ممکن است که منشأ الهام دفو داستان «کری تیکون» (= نقاد) اثر بالتازار گراسیان نویسنده اسپانیایی باشد که خود آن هم شاید از تأثیر حیی بن یقظان

برکنار نباشد. درست است که رابطه تأثیر و نفوذ بین قصه گراسیان با داستان ابن طفیل هنوز به طور قطعی مسلم نیست و بعضی محققان حکایت «صنم روئین» را مأخذ آن دانسته اند، اما شباهت کری تیگون با این حکایت که اصل عربی آن هم خود به احتمالی مأخوذ از یونانی است، امکان ارتباط آن را با قصه حی بن یقظان نفی نمی کند. به هر حال قصه کری تیگون هم مثل حی بن یقظان قهرمان حکایت را به کشف حقیقت نایل می کند، اما آنچه وی کشف می کند «چرخ روزگار» و «غار مرگ» است و وی از آن درمی یابد که جز از راه تقوی و اعتدال به دیار ابدیت نمی توان رسید. بدون شک لحن بدبینی کری تیگون که موجب می شود تا شوپنهاور آن را «یکی از بزرگترین کتابهای دنیا» بخواند، نکته یی است که تعلیم آن را از اثر ابن طفیل و کتاب دانیل دفو متمایز می دارد، اما ارتباط هرسه قصه با هم و با داستان صنم روئین، امریست که وجود یک جریان نامریی را در روابط ادبی شرق و غرب، نشان می دهد.^{۷۵} و پیداست که شهرت فوق العاده رابنسون و آنچه به تقلید شیوه آن در ادبیات جهان به وجود آمده است نیز مؤید فرض ارتباط نامرئی بین انواع گونه گون این طرز قصه سرایی است که از آن به «رابنسونیات»^{۷۶} هم تعبیر می کنند.

در مورد دانته شباهت برخی صحنه های دوزخ کومدی الهی با آنچه در متن پهلوی ارتای ویراف نامک آمده است فقط نشان می دهد که در ایران قبل از عهد دانته هم گزارش هایی از سیر در نشئه دیگر وجود داشته است.^{۷۶} و این معنی متضمن ارتباط با یک جریان نامرئی هم نیست. اما شباهت آن با روایات مربوط به معراج نامه های اسلامی، بیش از آنست که آن را نتوان به نوعی رابطه نامرئی منسوب داشت، خاصه که در باب آشنایی دانته با آنچه مدتها قبل از اقدام وی به نظم کومدیایش، راجع به معراج در زبان لاتین و لهجه های محلی مجاور نقل شده بود، اکنون دیگر تردید زیادی اظهار نمی شود.^{۷۷} به هر حال وجود این شباهت اگر مسأله اخذ و تقلید را هم اثبات نکند باری وجود جریانهای نامرئی بین ادب دنیای قرون وسطی را با دنیای اسلام در آن عهد نشان می دهد.



البته جریانهایی که محرک روابط ادبی از اخذ و تقلید و اقتباس و نقل می شود جز به ندرت مرئی نیست و آنچه مرئی است هم غالباً فقط تشابه و توارد را توجیه می کند. در

این موارد چیزی که اثبات آن به طور قاطع یا لامحاله به نحو قانع کننده حاجت تقریر دارد جریانه‌های مرئی است، ترجمه آثار و روایات سیاحان و مورخان عوامل ظاهری و نمودهای سنتی آنهاست و البته پیدایش حوادث عظیم مثل ظهور قدرت‌های تازه، انقلابات و جنگها، عوامل تسریع کننده این جریانه‌هاست و واقع آنست که در بین مجموع این عوامل تأثیر بعضی سریع و گذرا و احیاناً مخرب است و تأثیر برخی دیگر سازنده و پایدار اما بطئی است و جریانه‌های مرئی یا نامرئی هم که حاصل آنهاست همین حال را دارند — بعضی سازنده می‌نمایند و ماندنی، و برخی ویرانگر و گذشتنی.

در آنچه به پیوند بین فرهنگ ایرانی با دنیای غرب مربوط می‌شود روایات سیاحان غالباً در طی زمان هم منشأ تقلید و نفوذ شد هم داعی اقدام به نقل و ترجمه. مخصوصاً در عهد صفویه که اغراض سیاسی هم محرک کنجکاویهایی در نزد سیاستگران اروپایی شد، توجه به دربار صوفی اعظم مدتها برای آن بود که تهدید عثمانی را به وسیله قزلباش اصفهان مهار کنند. بعدها اندیشه آنکه تجارت با شرق را از طریق سلطه بر معابر و بنادر به خود اختصاص دهند و آنچه را پاپ و کشیشانش مساعی تبلیغی در اشاعه آیین مسیح می‌خواندند نیز درین نواحی قابل حصول سازند براین اغراض افزوده شد و با توسعه مطامع استعماری فکر توسعه شرق‌شناسی و ایجاد مدارس و معاهد علمی هم مورد توجه واقع گشت. معیناً قصه‌های مربوط به دربار صوفی اعظم که در روایات سیاحان با مبالغات بسیار نقل می‌شد و بعدها مضمون داستانها و نمایشنامه‌هایی غالباً رمانتیک هم شد، در همان دوران صفویه، چنان نام و آوازه‌یی برای صوفی اعظم به وجود آورده بود که حتی در یک قصه سروانتس — عنوانش حسود گرافه کار* — جوان عاشق پیشه‌یی که می‌خواست برای عشق و هوس به حیل در خانه این مرد راه بیابد به دربان جوان وی وعده می‌داد که علاوه بر سرودهای مربوط به ابن دراج و معشوقه وی تمام آنچه را هم راجع به قصه صوفی اعظم طهماسب بیگ* درین دیار خوانده می‌شد به وی بیاموزد و در واقع اگر هم چنین تصنیف‌هایی در آن عهد در اسپانیای روزگار سروانتس در افواه خنیاگران نمی‌بود این اشارت در قصه وی (۱۶۱۳م)، وجود شایعات و روایات راجع به احوال صوفی اعظم را در محیط و عصر نویسنده دن کیخوته نشان می‌دهد و تردید نیست که گزارش‌های سیاحان غربی در ایران عهد صفوی و قبل از آن

از عهد کلاویخو تا شاردن و دن گارسیا، نمی‌توانست حتی در اسپانیای آن عهد اذهان را متوجه ادبیات و اندیشه شرقی نکند و در تمام اروپای غربی موجد جریانی یکجانبه — که در جانب دیگرش غالباً جز بی‌اعتنایی و کوچک شماری ناشی از غفلت نسبت به مقاصد و اغراض حریف غربی نبود — نگردد.

به هر تقدیر اقدام به ترجمه آثاری چون گلستان سعدی و نقل گزیده‌هایی از حافظ و خیام و دیگران یک حاصل این جریان مرئی بود چنانکه حاصل دیگر آن آثاری بود که نویسندگان اروپایی، از عهد روشنگری تا پایان عهد رمانتسم، در تصویر دنیای ایرانی یا تقریر اندیشه‌های مأخوذ از آن به وجود آوردند و در بین این نویسندگان کسانی چون ولتر، گوته، هوگو، هاینه، و فیتز جرالدها با این جریان مربوط شدند و البته نهضت شرق‌شناسی و پیدایش محققان بزرگ اروپایی درین رشته هم دنباله‌ی از همین جریان مرئی بود، هرچند همانند سایر مظاهر این جریان از مطامع و اغراض آلوده سیاسی که فرهنگ انسانی عصر از آن به کلی جدایی نداشت نیز خالی نبود.

در بین جریان‌هایی که روابط ادبی نامرئی بین اقوام به هم پیوسته را سبب می‌گردند، البته نباید آنچه را میراث مشترک تجارب انسانی است در مقوله فرآورده‌های صادراتی افکار اقوام تلقی کرد. از آنجمله فی‌المثل اعتقاد به دنیای غیب، به رؤیا و فال و سعد و نحس، اعتقاد به قول حجت، اعتقاد به تأویل و تفسیر باطنی، اعتقاد به ابدیت روح و حشر و رستاخیز انسانی، اعتقاد به معرفت کشفی و شهود و اشراق عرفانی، قول به قدم عالم و نفی وجود صانع، اعتقاد به تسلسل ادوار و تناسخ، اعتقاد به آنکه هر چه هست جسمانی است و امری که جسمانی نیست وهم و پندارست و نظایر این عقاید متضاد و متفاوت در بین همه اقوام عالم هست و افراد و طبقات انسانی در طی تاریخ مکرر در هر زمان مفتون و مجذوب برخی ازین عقاید و آراء بوده‌اند و به هیچ وجه نمی‌توان وجود پاره‌یی ازین آراء را که مخصوصاً در نزد قومی در یک دوره تاریخ جلوه و نمود بارزتر دارد در نزد اقوام دیگر همچون نشانه‌یی از اخذ و اقتباس تلقی کرد و آن را حاکی از وجود جریان فکری معینی پنداشت که از فرهنگ یک قوم نزد اقوام دیگر نفوذ کرده باشد.

فی‌المثل کتاب ایوب که در عهد عتیق مسأله عدل الهی را مطرح می‌کند تصویری از خداوند دارد که با تصور حکماء باستانی یونان بیشتر شباهت دارد تا با آنچه در تورات از اقوال انبیاء قوم نقل می‌شود، چرا که ایوب برخلاف این جماعت که خدا را همچون معبود

قوم خاص تلقی می‌کنند وی او را خدای تمام عالم می‌شمرد و چون البته بین اندیشهٔ ایوب و تعلیم حکماء باستانی یونان، هیچ واسطهٔ مطمئنی که این تشابه را توجیه کند نمی‌توان در نظر داشت، پس شباهت بین طرز تلقی ایوب را از صنایع عالم با طرز تلقی حکماء یونانی باید مجرد توارد پنداشت و آن را به وحدت طبع و اندیشهٔ انسانی در برخورد با مسایل عام و کلی منسوب نمود^{۷۱}. همچنین قول به لزوم بازگشت به سادگی و اقتضای فطرت و نفی ورژ قیدهایی که ابداعات تمدن برای انسان پدید آورده است، قرن‌ها قبل از آنکه در گفتهٔ ژان ژاک روسوفیلسوف عهد روشنگری اروپا مورد تأکید واقع شود در سرزمین چین و در سخن لائوتسه مصلح و پیامبر باستانی آن قوم مجال بیان یافت. در واقع با آنکه سخنان روسو گه‌گاه شباهت بسیار به کلام لائوتسه هم دارد تصور ارتباط آنها و احتمال جریانی نامرئی که آنها را به مقوله اخذ و تقلید منسوب و مربوط سازد البته اساس ندارد و تشابه دوفکر را باید فقط حاکی از وحدت طبیعت و تفکر انسانی در احوال و اوضاع مشابه تلقی کرد. درست است که بعضی معاصران روسو با حکمت عملی چین آشنایی داشته‌اند و حتی ولتر در همان ایام ادعا داشت که سخنان کنفوسیوس را به دقت خوانده است، اما صحت این ادعا را قرینهٔ قابل اعتمادی تأیید نمی‌کند. لایب‌نیتس و ولف هم که قبل از ولتر از فلسفهٔ چینی سخن گفته‌اند نشانه‌ی حاکی از تعمق در حکمت چینی به دست نداده‌اند. پیداست که روسو و قرن روشنایی از طریق تفکر آزاد گه‌گاه به نکاتی برخورد کرده‌اند که نظیر آنها را هم اهل عصر در آنچه به اندیشه‌وران چینی منسوب می‌شده است احیاناً می‌یافته‌اند و این نکته نشان می‌دهد که شباهت افکار همواره حاکی از وجود اخذ و اقتباس واقعی و قابل اثبات نیست. حتی در بعضی موارد فقط حاکی از وجود سؤالهای مشابه است که غالباً بی‌جواب مانده‌اند یا هر قوم و هر نسل بر حسب فهم و موافق با امکانات خویش به آنها پاسخ داده‌اند. نه آیا پرسشهایی که امثال سقراط و افلاطون و لائوتسه مطرح کرده‌اند در نزد کانت و هگل و برگسون نیز همچنان بی‌جواب مانده‌اند یا جوابهایی که به آنها داده شده است لزوم طرح مجدد آنها را نفی نمی‌کند؟

اندیشهٔ اغتنام فرصت که در کلام هوراس شاعر روم باستانی با عبارت «روز را دریاب»^{۷۲} تعبیر شده است و خیام و حافظ و دیگران هم از آن معنی به عبارتهایی نظیر

* Carpe diem

«فرصت غنیمت شمر» و «وقت را غنیمت دان» در کلام آنا کرئون و پندار شاعران یونان باستانی هم هست و با توجه به این نکته که تزلزل زندگی، انسان را همه جا به طور طبیعی با این حکمت دیرینه آشنا می‌کند، البته نمی‌توان آن را همه جا به «سیرت لذت» مذهب ایبقور منسوب داشت. کدام قوم متمدنی هست که نوعی الحادگرایی، نوعی عرفان‌مآبی، و نوعی وحشت از نشئه اخری در نزد وی سابقه ندارد؟

معهدا این نکته اهمیت جریان مرئی و آزاد افکار فلسفی و اجتماعی را که در جو تفاهم و از طریق تقلید و اقتباس آگاهانه بین اقوام عالم موجب ارتباط می‌گردد، نفی نمی‌کند. البته مواردی هست که زمینه فکری واحد در بین دو قوم سابقه جداگانه دارد، معهدا رواج و قبول مجموعه یک نظام فکری از یک قوم در نزد قوم دیگر مبتنی بر جریان فکری آگاهانه است که شاید سابقه اجمالی در زمینه فکری این نفوذ را تداعی یا تسهیل کند. چنانکه فی المثل فکر آزادی در مفهوم اجتماعی امروزیه آن هرچند به صورت مفهوم «حریت» در نزد مسلمین بیسابقه نیست و حتی در آثار فلاسفه‌یی مانند فارابی و ابن رشد اشارتهایی به محتوای سیاسی آن نیز هست^{۸۰}، لیکن آنچه در تحول اوضاع اجتماعی شرق مؤثر افتاد و انقلاباتی را به وجود آورد که به استبداد سلاطین تا حدی لطمه زد، جریان فکری مرئی و آزادی بود که در اواخر قرن گذشته به وسیله کسانی مانند سید جمال الدین اسدآبادی، سید عبدالرحمن کواکبی و امثال آنها^{۸۱} تلقین و تبلیغ می‌شد و نشر و رواج این گونه افکار تا آنجا که به آثار ادبی مربوط می‌شد از یک جریان فکری مرئی و آزاد نشأت می‌گرفت.

یادداشت‌ها

۱. تاریخ جهانگشای به سعی و اهتمام محمد بن عبدالوهاب قزوینی، طبع لیدن ج ۱ / ۳۰.
۲. راحة الصدور و آية السرور تصنیف محمد بن سلیمان الراوندی، طبع محمد اقبال، لیدن / ۱۰۲.
۳. ازین جمله است قول شاعر در مرزبان‌نامه باب دوم داستان بزرگربا مار، طبع و تصحیح دکتر خطیب هبر، طهران ۱۳۶۶ / ۱۰۴:

کونوا جميعاً یا بنی اذا اعتری خطبٌ ولا تتفرقوا آحاداً

تأبى القيداح اذا جمعن تكسراً واذا افترقن تكسرت افراداً

در باب اشعار مشابه در همین مضمون و قابل ابیات رجوع شود به: دکتر احمد مهدوی دامغانی، مجله بغما ۴۰۳/۳.

۴. فدعاه من حضره من ولده ودعا بسهام فحزمت وقال انرونكم كاسريها مجتمعه قالوا لا قال افترونكم كاسريها متفرقة قالوا نعم، قال فهكذا الجماعة ~ طبری، طبع لیدن ۱/۱۰۸۲، مقایسه شود با: ابن الاثیر، الکامل فی التاريخ، طبع مصر ۳/۸۳، ابن خلکان، وفیات ۴/۴۳۵ و ۵/۳۳۰.

5. La Fontaine, Les Fables I, IV, / 8.

۶. سیاست نامه، طبع خلخالی / ۱۱۸. نظیر:

صد هزاران خیط یکتا را نباشد قوتی چون به هم برتافتی اسفندیارش نگسد
مقایسه شود با: دهخدا، امثال و حکم ۲/۱۰۵۷.

۷. ایضاً دهخدا ۳/۱۲۷۸.

۸. نظیر: آب را از سربند باید بست. علاج واقعه قبل از وقوع باید کرد. امثال و حکم ۱/۹/۱ — ۲/۹ — ۱۱۰۸

9. Shakespeare, W., The Taming of the shrew, 1594.

و درباره مأخذ احتمالی این قصه مقایسه شود با:

Harvey, Oxford Companion to English Literature / 767.

10. Don Juan Manuel, El Conde Lucanor, Edición de Alfonso L. Sotelo; Quinta Edición, Catedra, Madrid 1980.

۱۱. نتیجه قصه چنانکه در کتاب دون خوان و در غالب سرمشقهای شرقی وی معمول است به نظم آمده است و اصل شعری که در متن نقل به معنی شد چنین است:

Si al Comienço non muestras qui eres

nunca Podras despues, quando quiseres 228.

۱۲. مقایسه شود با متن مذکور در یادداشت شماره ۱۰/۲۲۲ زیرنویس شماره ۱.

۱۳. بوسافات صورت تحریفی از بوذاسف عربی است. مینوی، پانزده گفتار، چاپ دوم / ۲۳۲ و البته برلام یا برلیم که در اصل نام یک راهب معروف بیزانسی بوده است ظاهراً عمداً به جای بلوهر گذاشته شده است تا رنگ مسیحی قصه را حقیقت نماز کند. در باب اصل قصه در روایات اسلامی رجوع شود به: نه شرقی نه غربی ۱۴۳ — ۱۳۷.

۱۴. عنوان قصه لوپه دوگا چنین است:

Comedia Barlaam Y Josefát (1618).

در باب سابقه قصه و تأثیر آن در ادبیات اسپانیایی و پرتغالی از جمله ر. ک:

G. Moldenhauer, Die Legende Von Barlaam und Josefát auf die Iberischen Halbinsel, Halle 1929.

راجع به قصه سه صندوقچه در داستان تاجر ونیزی رجوع شود به: پانزده گفتار / ۱۴۱ و مابعد.

۱۵. در باب مأخذ احتمالی رجوع شود به متن مذکور در یادداشت شماره ۱۰ پانویس در صفحه ۱۷۰.
۱۶. یک قصه از این مجموعه که به فارسی نقل شده است نمونه‌یی از سایر قصه‌هاست. مجله یغما، سال ۷ / شماره ۱.
۱۷. مقایسه شود با: نه شرقی نه غربی / ۴-۲۹۳.
۱۸. نقد ادبی ۹/۲-۴۸۷.
۱۹. در باب اقوال راجع به قصه حاجی بابا، ر. ک: پانزده گفتار / ۲۸۳ ~ سید محمدعلی جمال‌زاده، هزارپیشه / ۸۶ ~ ۲۴۲.

20. Pizzi, L., Storia della Poesia Persiana II / 475-6.

21. Peregrinaggio di tre figlioli del re di Serendippo, venezia 1557.

22. A. Öwen Albriges, Comparative Literature, Matter and Method, University of illinois Press 1969 / 227- 256.

- ۲۳ و ۲۴. در باب این دو قصه، مقایسه شود با مأخذ مذکور در شماره ۲۰ همین یادداشتها 481/II, 429/II.
- ۲۵ و ۲۶. قابوسنامه، باب چهل و دوم / ۲۳۲. پلوتارک، حیات مردان نامی؛ دمتروپوس / ۴۲.
۲۷. حس غرور و توهم خودبرتربینی عوام غربی درین دعاوی پیداست. به‌خاطر همین اهتمام و اصرار در انتساب به فرهنگ یونانی بود که تا اواسط قرن گذشته علم هندسه در بسیاری کشورهای اروپا از روی رساله اقلیدس تدریس می‌شد. با اینهمه در همان قرن علاقه‌یی که گونه به ادبیات شرقی نشان می‌داد راستین و ناشی از نفوذ در لطایف فهم انسانی بود، حتی شونپهاور که برسیبل طعن در باب مکاتب فلسفی اروپا مدعی بود تمام آنها در نزد یونانی‌های قبل از سقراط وجود داشت به او پانیشادها و تعالیم بودا به نظر تعالیم اصیل تازه می‌نگریست. مقایسه شود با: Segure, N., Literatures Europeannes 1/7. در باب ارزیابی توأم با احساس و همدلی می‌توان قول یک شرقشناس آلمانی را به نام یولیوس اوی تینگ یادآور شد که گفته بود نقش الف مقوس در خط عربی بیش از تصویر مادونا اثر رافائل در من تأثیر می‌بخشد. ر. ک:

E. R. Curtius, European Lit./ 341

۲۸. البته مطالعات تطبیقی حاصلی را که در سایر فنون به بار آورده است در علوم انسانی نداشته است، معهذ این حاصل از دیدگاه نقد ادبی قابل ملاحظه است. به علاوه این نکته هم که تاریخ ادبیات گه گاه با پرسشهایی مواجه می‌شود که فقط در خارج از قلمرو ادبیات ملی قابل بررسی است ضرورت تمسک به نقد تطبیقی را به عنوان یک وسیله کمکی در بررسی تاریخ ادبیات توجیه می‌کند. مقایسه شود با:

Van Tighem, Lit. Comp./20-21, 29.

۲۹. سنجشگر درین شیوه نقادی بروفق تعبیری مشهور حکم مأمور گمرک را دارد که در مرزها بر مبادلات ادبی نظارت می‌کند، اما پیدا است که تمام مبادلات تحت نظارت مأمور گمرک انجام نمی‌گیرد و آنچه وی بر آن نظارت دارد، آنهاست که شواهد و برگه‌هایی در اثبات آنها هست نقش ادبیات عامیانه هم که راه‌های مبادله دیگر دارد قابل ملاحظه است. نقد ادبی / ۱۲۸-۱۲۵.

۳۰. حتی برخورد‌های متصفانه آنها هم از علاقه قلبی به نفی ارزش‌های عمیق شرقی خالی نیست. از جمله رجوع شود به: Werner, C., *La Philosophie Grecque* P.P., 1962/2-16.

۳۱. در باب مجملی از احوال دو فرهنگ درین دوران مقایسه شود:

Grunebaum G., *L'Islam medieval* / 323 Seqq.

32. Reade, W.H.V., *Philosophy of Middle ages*, in CMH, V/814.

۳۳. در باب اهمیت تصویر صلاح‌الدین در فرهنگ غربی مقایسه شود با مأخذ مذکور در یادداشت شماره ۲۰ همین مقاله 467-8/II جهت تفصیلات بیشتر درباره قصه‌های مربوط به وی در ادبیات اروپائی؛ مقایسه شود با:

A. Castro, *presencia del Sultan Saladino en las literaturas románica*, in *Semblanzas Y studios espanioles*, Princeton 1956.

تصویری درست عکس تصویر صلاح‌الدین هم اندکی بعد در ادب اروپایی از تیمور طرح می‌شود که او را مظهر خشونت و قساوت نشان می‌دهد. نمایشنامه کریستوفر مارلو (ح ۱۵۸۹) که ازین فاتح قهار یک انسان مافوق اخلاق اما زیاده‌خشن و بیرحم می‌پردازد از آشنایی نویسنده با تاریخ حاکمی نیست و البته مبالغه‌اش در تصویر او عمدی هم هست. در باب او و نمایشنامه‌اش رجوع شود به: صورتگر، تاریخ ادبیات انگلیس ج ۲ / ۱۶-۱۵ مقایسه شود با: Legouis-Cazamian, *Histoire de la litterature anglaise*, 1948/97.

ماکسیم گورکی در داستانی کوتاه در مجموعه قصه‌های ایتالیا *skazi ob italii* نشان می‌دهد که حتی این وحشی سنگدل هم از تعرض و الحاح یک مادر فرزند گم کرده متأثر می‌گردد. معهذاً به نظر می‌آید قصه او هم در واقع مأخوذ از داستانی مربوط به صلاح‌الدین ایوبی باشد که بدون طرح و رنگ شاعرانه گورکی، تحت عنوان قصه الرضیع در احوال سلطان نقل است. ر. ک: ابن شداد، سیره صلاح‌الدین الایوبی، طبع مصر ۱۹۰۳ / ۱۱۹-۱۱۸.

۳۴. در مورد یوکانچو احتمال می‌رود تأثیری که از فرهنگ شرقی دارد از طریق منقولات شفاهی باشد. رجوع شود به: Gibb, H.A.R., in *Legacy of Islam* / 193.

۳۵. از جمله هم تاسو Tasso در منظومه اورشلیم آزاد شده نظیر این گونه جادویی‌ها را به مسلمین منسوب می‌دارد هم آریوستو Ariosto در قصه رولاند خشمگین به نظیر آن اشارت دارد. برای طی زمان و مکان در قول صوفیه از جمله ر. ک: تذکره الاولیاء ۱۶/۱۶۹.

۳۶. اشارت کنایه آمیزی که یوکانچو در پایان کتاب بر سبیل اعتذار از آنچه در باب راهبان عصر می‌گوید دارد. نشان می‌دهد که حکایات مربوط به آنها در آن کتاب در نظر نویسنده خلاف حقیقت نیست. معهذاً مقایسه

شود با: Tilley, A.A., *The Early Renaissance*, in CMH, VII/ 756-7.

37. Menendez Pelayo, *Origenes de la Novela*, Madrid 1925, I/LXXIX

۳۸. در باب شعر اندلسی و صورتهای زجل و موشحات رجوع شود به: حنا الفاخوری، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالحمید آیتی/ ۸-۵۸۱، و عبدالجلیل، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه دکتر آذرنوش / ۲۳۵. مقایسه شود با: دکتر جلال ستاری، پیوند عشق میان شرق و غرب / ۱۰۰-۸۸، راجع به قالب جدید شعر عامیانه‌یی که

- از شیوه شعر اعراب اندلس در ادبیات عامیانه اسپانیا راه یافته است، ر. ک به:
- D.C. Clarke, in *Encyclopaedia of Poetry and Poetics*, Princeton 1969/839.
۳۹. اینکه ویکتور هوگو در مقدمه شرقیات (= *Les orientales*) خویش خاطر نشان می‌کند که در عصر لویی چهاردهم همه کس گرایش به یونان داشت و اکنون همه به شرق توجه دارند، این شرق‌گرایی را یک ویژگی مکتب رمانتیک نشان می‌دهد. در باب اسباب این گرایش مقایسه شود با:
- Van Tighiem, Paul, *Le Romantisme dans la Litterature Europeenne* 1948/ 311-317.
۴۰. برای تفصیل در باب روح بایرونی پوشکین مقایسه شود با:
- Walizewski, *Litterature russe* 1921/162.
۴۱. مقایسه با: دکتر فاطمه سیاح، نقد و سیاحت / ۳۱۲ - ۳۰۲.
42. Ehrhard, M., *Litterature russe* / 47-50.
۴۳. برای پاره‌یی از جوانب این مسأله رجوع شود به: ابوالقاسم حبیب‌اللهی، ارمغان نوید، چاپ اصفهان ۱۳۶۳، دکتر قاسم تویرکائی، زبان تازی در میان ایرانیان، طهران ۱۳۵۰. ایضاً مقایسه شود با نقد ادبی ۱۸۲/۱.
۴۴. طبری - تولد که، طبری، تاریخ ایرانیان و عربها / ۵۱۹.
۴۵. در باب این مطلع ابونعمان و تأثیرش در عنصری و دیگران مقایسه شود با: سخن و سخنوران / ۱۱۳، ۵۵۰.
۴۶. برای پاره‌یی ملاحظات دیگر درین باب، از جمله رجوع شود به:
- Juan Vernet, *Litteratura arabe* 1968/93.
۴۷. پیداست که در تحقیق مسأله بین نفوذ مع الواسطه و نفوذ بلاواسطه باید تفاوت گذاشت. مقایسه شود با:
- Weisstein, Comp. Lit./29-30.
- ضمناً مجرد اینکه قهرمان قصه یا نمایشنامه شرقی باشد حاکی از نفوذ جدی نیست، فی‌المثل در نمایشنامه بایزید (= *Bayazet*) اثر راسین، نویسنده به احتمال قوی ناظر به توصیف احوال و اطوار انسان در کشاکش عواطف باشد تا تصویر زندگی شرقی. مقایسه شود با:
- Brunetiere, F., *Etudes Critiques*, Huitieme Serie / 190-191.
- به علاوه مجرد شباهت مضمون دو قصه یا بعضی صحنه‌های آنها چنانکه در مورد ویس و رامین با ترستان و ایزوت به نظر می‌رسد ر. ک: (هرمان اته، تاریخ ادبیات فارسی / شماره ۱۷) نیز احتمال وجود اخذ و نفوذ را الزام نمی‌کند و شباهت ظاهراً مجرد توارد باشد چنانکه قصه ترستان را بعضی هم با داستان مجنون درخور مقایسه یافته‌اند.
48. Asin Palacios, *Huellas del Islam*, 1941/159-160.
49. Frazer, J. *Golden Bough*, abridged version 1970 / 1349 Seao-
۵۰. دهخدا، امثال و حکم ۳/۱ - ۲۷۲.
۵۱. لطایف الطوائف / ۲۴ - ۳۲۳.
- ۵۲ و ۵۳. نه شرقی نه غربی / ۹۵ - ۴۹۳، ایضاً / ۵۰۵.

54. Weisstein, op. cit / 125.

۵۵. این تفاوت در طرز تلقی نسلها از نقل و ترجمه آثار بیگانه نیز گاه آموزنده به نظر می‌آید، فی المثل دستمال حریر دزد مونیوا در نمایشنامه اوتلو Othello اثر شکسپیر در ضمن ترجمه‌های مختلف فرانسوی این اثر مدتها به دستبند، روسری، و حلقه موی ترجمه شد تا موافق ذوق و سلیقه پارسی‌ها باشد، فقط آلفرد دووینی شاعر معروف رمانتیک در ترجمه اوتلو آن را به همان صورت مذکور در متن شکسپیر نقل کرد و این نشان می‌دهد که در عصر او سلیقه اهل پاریس خیلی بیش از سابق انگلیسی‌مآب شده بود. مقایسه شود با:

Guyard, M.F., La Litterature Comparee / 28.

۵۶. دوشیزه اورلشان اثر شیلر را آقای بزرگ علوی به فارسی نقل کرده است، طهران ۱۳۰۹ ش. ترجمه‌ی یی هم از ژاندارک برنارد شاو به وسیله پرویز مزینی انتشار یافته است که من ندیده‌ام. ر. ک: پانزده گفتار / ۴۵۳. نوشته مارک تواین را در باب ژاندارک منتقدان ستایش‌نامه‌ی ازین دوشیزه مقدس تلقی کرده‌اند. مقایسه شود با: تاریخ ادبیات امریکا، ترجمه دکتر حسن جوادی / ۱۹۴. کار طنزآمیز و در عین حال برعقب‌برشت را هم، صرف نظر از قالب و ساختمان و محتوایش، ممکن است بتوان نوعی دهن‌کجی به شیوه کلاسیک منظم و پراپت شیلر تلقی کرد. خود برشت خاطر نشان می‌کند که این نمایشنامه‌اش مثل نمایشنامه «مادر» و «آدم‌آدم است» در شیوه نمایشنامه غیر ارسطویی است. مقایسه شود با: برشت، درباره تآتر، ترجمه فرامرز بهزاد / ۱۲۲.

۵۷. نمایشنامه برنارد شاو در واقع بیشتر مجموعه‌ی از بحث در نظریه‌های فلسفی و اجتماعی رایج در عصر اوست. در نوشتن آن هم شاو به اینکه آن را بر صحنه بیاورند یا نه، نظر نداشته است چنانکه تجربه‌هایی هم که درین زمینه انجام شده است ظاهراً قرین توفیق نبوده است. بازگشت به متوشح شکل اروپایی تازه‌ی از مقوله محاورات افلاطون و مکالمات لوسیان یونان باستانی را تداعی می‌کند جز آنکه اینجا مسایل اجتماعی و فلسفی یک عصر تازه با شیوه‌های خیال‌انگیزتر مطرح می‌شود و در طرح ساختمان مجموع گفت و شنودها به عنصر کردار و حرکت و صحنه‌آرایی توجه بیشتری شده است. برای اجمال بالنسبه روشنی از مجموع قصه ر. ک: پانزده گفتار / ۳۹ — ۴۳۰. البته غیر از نمایشنامه منظوم لرد بایرون که از عصیان بایرونی بر طرز تلقی‌های سنتی حاکی است در ادبیات انگلیسی قبل از بایرون، دو شاعر معروف وردزورث و کالریج هم طرح اثری مشترک را در باب داستان قابیل تحت عنوان سرگردانی‌های قابیل (The Wandering of Cain)، ریخته بودند، اما فقط قسمتی از آن به وسیله کالریج انشاء شد (۱۷۸۹)، منظومه وجدان La Conscience اثر ویکتور هوگو هم تصویری از محنت قابیل را در همین سرگردانی‌ها تصویر می‌کند.

۵۸. ولز گوینده قرن نوزدهم (وفات ۱۸۷۹) را که نمایشنامه منظوم «یوسف و برادران» (۱۸۲۳) اثر اوست و چارلز جرماولز نام دارد نباید با هریت جرج ولز نویسنده معروف معاصر (وفات ۱۹۴۶) اشتباه کرد. درباره قصه یوسف و زلیخا و سابقه آن در ادب فارسی به سلسله مقالات جامع و مفید استاد دکتر خیامپور رجوع شود. نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال دهم، ۱۳۳۷ و مابعد.

۵۹. صبغه اسلامی که در روایات فارسی مربوط به داستان اسکندر هست از باب تصور وحدت هویت وی با نوالقرنین مذکور در قرآن کریم است و درین باب بحثهایی هم مطرح است. جالب آنکه در منظومه‌های اروپایی قرون وسطی هم قصه اسکندر صبغه مسیحی دارد چنانکه هم در یک منظومه اسکندر

Alexanderlied به زبان آلمانی (قرن سیزده) این گرایش پیداست و هم در یک اسکندرنامه منظوم اسپانیایی (قرن سیزده) که خود بریک روایت فرانسوی مبنی است. در منظومه اسپانیایی ارسطو استاد اسکندر از متألّهان مسیحی شمرده می‌شود و انخیس قهرمان باستانی یونان درون یک دیر مسیحی معتکف می‌شود در باب این طرز تلقی از اسکندر در قرون وسطی و مأخذ قصه اخیر رجوع شود به:

Willis, R.S. The Debt of the Spanish "Libro de Alexandre" to the French "Roman d'Alexandre", Princeton 1935.

60. Gellert, C.F., Fabeln und Erzählungen.

۶۱. برای تفصیلات بیشتر. ک: نه شرقی نه غربی / ۵۱۸ - ۴۸۹.

۶۲. در باب کلیله و مأخذ آن از جمله ر. ک: استاد میرزا عبدالعظیم قریب، مقدمه کلیله و دمنه بهرامشاهی، چاپ چهارم ۱۳۵۹ قمری / ۵ - یا.

۶۳. نقل مجموعه تحت عنوان هزار و یکشب به وسیله آندره گالان به زبان فرانسوی (۱۳ - ۱۷۰۴) چنان تأثیری در سراسر اروپا بخشید که حتی امثال ولتر و جانسون هم ازینکه درین شیوه منبع الهام بجویند اشکالی نمی‌دیدند. برای تفصیل در باب مأخذ اصل کتاب، رجوع شود به تحقیق علی اصغر حکمت، مقدمه جلد اول، در هزار و یکشب، چاپ کلاله خاور جهت تحلیل بالنسبه مفصل در باب عناصر یونانی در مجموع قصه مقایسه شود با:

Grunebaum, L. Islam medieval / 321 - 347.

۶۴. در باب طوطی نامه و صورتهای مختلف آن از جمله ر. ک: هرمان اته، تاریخ ادبیات فارسی شماره ۲۴ و ۴۹. یک قصه این مجموعه هم در استان ترستان اثر گوتفرد استرامبورگ نقل و اخذ شده است. ر. ک:

L. Renou (-J. Filiozat), L'inde classique, 1985, II, No. 832-3

۶۵. مقایسه شود با شماره ۱۳ در همین یادداشتها. در باب نام یوزاسف، و نقش مانویه در نقل قصه، و یک روایت قدیم گمشده فارسی از آن ر. ک:

Bailey, H., in BSOAS, 1931

Henning, W., in A Locust's leg / 89 Seqq.

۶۶. معبودی، مروج الذهب (چاپ مصر) ۴۹/۱.

۶۷ و ۶۸. در باب ضبط و اشکال محتمل آن رجوع شود به: مینوی، پانزده گفتار / ۱۷۰ که در باب روایات سندهادنامه و بختیارنامه هم بحثی هست. در مورد روایت عرفی ر. ک: تعلیقات محمد قزوینی بر لباب الالباب طبع سعید نفیسی / ۵ - ۵۸۴. بختیارنامه هم از روی طبع برتلس ۱۹۲۶ مجدداً در طهران به وسیله وحید دستگردی نشر شده است، طبع ارمغان ۱۳۱۰.

69. Libro de los Engannos et de los assamientos de las Muggeres, 1235

70. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur, II / 891. C.f:

A. Gonzalez Palencia, Versiones Castellánas del sendebat 1946.

۷۱. در اثری به نام unterhaltungen (۱۷۹۵)، که آنجا از زبان یکدسته پناهندگان آلمانی در سالهای انقلاب قصه‌هایی را که برای وقت گذرانی روایت می‌کردند، نقل می‌کند.

۷۲. در باب این نوع نامه‌ها، در فارسی و مخصوصاً ترکی ر. ک:

T. Ganjei, in Der Islam, Band 47, Berlin 1971 / 59-66.

73. Des-Granges, Ch. M. *Les litteratures Etrangères* / 206.

۷۴. زنده بیدار (حی بن یقظان)، اثر ابن طفیل، ترجمه استاد بدیع الزمان فروزانفر، طبع طهران ۱۳۳۴. در باب استعمال رمز در داستانهای فلسفی ر. ک: دکتر تقی پورنامداریان، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، طهران ۱۳۶۴. در باب قصه‌های رمزی در آثار ابن سینا مقایسه شود با:

H. Corbin, *Avicenne et le recit visionnaire. Etude de cycle et commentaire de ~ Hayy ibn yaqzan*. 2 vols, 1954.

۷۵. برای تفصیل بیشتر در باب قصه حی بن یقظان و ارتباط آن با داستان کری‌تیکون (= نقاد) اثر گراسیان و با حکایت صنم روئین رجوع شود به: یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، چاپ سوم / ۱۳۷ - ۱۲۹ در باب مأخذ قصه کری‌تیکون و حکایت صنم مقایسه شود با:

Garcia Gomez, *un cuento arabe fuente comun de Abentufeil y de Gracian*. in *Revista de Archivos, Bibliothecas y Museos*, 1926, 76. Pizzi, it., op. cit. II/464.

۷۷. در واقع غیر از شباهت طرح کلی، تعدادی موارد جزئی هم در قصه‌ها و طرح‌های راجع به اعراف و دوزخ درین بین مشترک به نظر می‌رسد. خاصه که منابع دیگر دانه هم که استفاده وی از آنها محقق است خود از تأثیر برخی عناصر عربی و اسلامی برکنار نیست. درین باره غیر از مأخذ مذکور در کا. نامه اسلام / ۲-۱۷۱، رجوع شود نیز به:

Jose Munoz sândino, *La seala de Mahoma*, Madrid 1949.

78. Cervantes, M., *Novelas ejemplares*. Edicion por Delgado Canpos, II/ 15-16.

79. Sarton, G., *A History of Science I* / 273-4.

80. Cf. Rosenthal, F., *The Muslim Concept of Freedom*, 1960.

۸۱. درباره عبدالرحمن کواکبی ر. ک: دفتر ایام / ۱۳۶ - ۱۲۶.

اشارات

در حاشیه دیوان حافظ

چند نسخه از دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی به تصحیح علامه محمد قزوینی را که از سالها باز مورد مطالعه مستمر و مراجعه مکرر اینجانب بوده است در طی زمان از پاره‌یی یادداشت‌ها و حواشی پر کرده‌ام که برخی از آنها تفسیر کلام خواجه است و برخی دیگر مضامین مشابه یا مغایری است که برخورد با آنها موجب تداعی کلام وی شده است و آنها را به تقریبی در حاشیه دیوان نقل کرده‌ام. این حواشی در برخی موارد مأخذ برداشت‌ها و داوری‌هایی است که در متن و یادداشتهای از کوچه زندان در تفسیر ضمنی اشعار و آراء حافظ آورده‌ام و در پاره‌یی موارد آن برداشت‌ها را تکمیل یا توجیه می‌کند.

البته در آنچه در حاشیه دیوان یادداشت کرده‌ام نه قصد استقصاء تام برای جستجوی مأخذ کلام خواجه را داشته‌ام و نه در صدد بوده‌ام تمام یا بعضی ابیات مشکل وی را حل و تفسیر کنم. برخی ازین یادداشت‌ها از حد اندیشه‌یی مستعجل که یک تداعی زود گذر یا یک تأمل مختصر انگیزه آن بوده است در نمی‌گذرد اما پاره‌یی نیز ناظر به شرح و تفسیر مضمونی مبهم یا سؤال انگیز بوده است که گمان رفته است اشارتی موجز در باب آن ممکن است ابهام و اشکالی را تا حدی رفع سازد.

به هر حال اکنون پاره‌یی ازین یادداشت‌ها را که در حواشی یک نسخه چاپ قزوینی و گاه بر اوراقی چند که بر صحایف آن نسخه افزوده شده است، نوشته‌ام اینجا نقل می‌کنم و جمع و تدوین یادداشت‌های سایر نسخ را به وقت دیگر می‌گذارم. اگر برخی ازین یادداشت‌ها در حل و فهم پاره‌یی دشواریهای کلام شاعر متضمن فایده‌یی باشد، مایه خرسندی خواهد بود و به هر صورت شاید مجموع یادداشت‌ها بتواند تکمله‌یی برای تعلیقات از کوچه زندان تلقی شود و لامحاله برخی اشارات موجز آن را ایضاح و تبیین نماید. درین نقل

ترتیب و ضبط ابیات، بروفق نسخه دیوان حافظ چاپ محمد قزوینی است که هنوز معتبرترین چاپ دیوان حافظ همانست.

الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکله
اشاره: مصرع اول برخلاف دعوی سودی مأخوذ از کلام یزید بن معاویه نیست. برای تفصیل و تدقیق درین باب رجوع شود به: محمد قزوینی، مجله یادگار، سال اول شماره ۹. نفرت و کراهت مسلمین نسبت به این خلیفه بدنام اموی اختصاص به شیعه ندارد. توقف غزالی در باب جواز لعن او نزد اهل سنت هم احیاناً مواجه با نقد و اعتراض شده است. قول مسعودی که حتی فرعون را از او عادلتر می خواند، و او را مرتکب اعمالی می خواند که به قول وی مفاقد و ردفیه الوعید بالیأس من غفرانه (مروج ۹۷/۲) می نماید نمونه اعتقاد اهل خبرت است که تردد غزالی را در لعن وی بوجه نشان می دهد. ناخرسندی عامه از او در حدود سنه ۵۹۰ تا حدی بوده است که در بغداد ابوالخیر قزوینی واعظ شافعی به خاطر آنکه از لعن وی ابا کرد تهدید به معزیر شرعی شد (مرآة الزمان ۴۴۳/۲) معهذا تمثّل به شعر منسوب به وی وقتی از باب ایضاح دقایق لسانی باشد نزد اهل ادب و بلاغت با کراهت تلقی نشده است. حتی جارالله زمخشری در تفسیر معروف خود در مواردی بدان استشهاد هم می کند. از جمله مقایسه شود با: کشاف ۴/۳۲۲. ابن خلکان هم به مناسبت ذکر مرزبانی جامع دیوان وی از علاقه و ولوعی که خود به شعر وی داشته است یاد می کند. وفیات الاعیان ۶/۳ — ۴۷۵. به هر حال اسناد تضمین کلام یزید به خواجه، می بایست مبنی بر بعضی اغراض باشد، که قول علامه قزوینی شاید تا حدی آن را توجیه کند. در مورد مشکلهای عشق در مصرع دوم سخن خواجه و توسل وی به ساقی برای رفع این مشکلهای مقایسه شود با نظایر مضمون در کلام خود وی:

— طیب عشق منم باده خور که این معجون فراغت آرد و اندیشه خطا ببرد
 — چون نقش غم ز دور بینی شراب خواه تشخیص کرده ایم و مداوا مقررست

این تجربه راهم که عشق در اول آسان می نماید و در آخر مشکلهای در آن روی می نماید خواجه جای دیگر بدینگونه بیان می نماید:

تحصیل عشق و رندی آسان نمود اول آخر بسوخت جانم در کسب این فضایل
 اما هم متنبی و هم شکسپیر خلاف این تجربه را هم یاد کرده اند.
 بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت کنار آب رکناباد و گلگشت مصلّا را

اشاره: از زلال رکناباد و همچنین از مصلاى شیراز در غزلی هم که شاعر در توصیف شیراز می‌گوید با همین لحن پرستایش و مبالغه آمیز یاد می‌شود. دیوان، غزل شماره ۲۷۹. در باب می‌باقی که یادآور فضاله قدح یا بازمانده شراب در سبوست، خواجه در جای دیگر می‌گوید:

می‌باقی بده تا مست و خوشدل به یاران برفشانم عمر باقی
و درخواست باقی می‌از ساقی مضمون اشارت شاعران دیگر هم هست:

— امروز می‌باقی بی‌صرفه ده ای ساقی، از بحر چه کم گردد زین یک دوسه پیمانه مولانا
— از آن باده که اول دادی ای دوست بده بار دیگر گر هست باقی. عراقی
— ای ساقی از آن باده که اول دادی رطلی دو درانداز و بیفزای شادی
یا چاشنی از آن نبایست نمود یا مست خراب کن چو سربگشادی. مجالس سبعة
و تعبیر در شعر عربی هم سابقه استعمال دارد از آنجمله در شعر ابونواس:

اشرب واسق الحبيب يا ساقی واسقنى فضلة من كأسه الباقي
واسقه فضل ما اخلفه فى الكأس عمداً بغير اشفاق
اشرب من فضله ويشرب من فضلى كذا فعل كل مشتاق
دیوان، و نیز:

مضى بها ماضى من عقل شاربها وفى الزجاجة باقى يطلب الباقي ~ .

هرزبان‌نامه، باب اول

اشارت به خمر روحانی، از قراین موجود در بیت حافظ الزام نمی‌شود اما نمونه‌ی از آنگونه طرز تلقی است بابت ذیل از گلشن راز:

شرابی خور ز جام وجه باقی سقا هم رهنم او راست ساقی
و شیخ مغربی هم در بیت زیر به این معنی ایهام گونه‌ی دارد:
ساقی باقی که جانم مست اوست باده‌ی درداد کان بیرنگ و بوست.



آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرفست با دوستان مروت با دشمنان مدارا

اشاره: مضمون اندرز در ادب فارسی و عربی شایع است. از آن جمله:

رادمردی به دهر دانی چیست با هنر تر ز خلق دانی کیست
آنکه با دوستان توانی ساخت آنکه با دشمنان توانی زیست

که اینجا با دوستان ساختن به رادمردی (= مروت) تعبیر شده است و زیستن با دشمن

متضمن معنی مدارات است و مدارا با دشمن مجامله با او محسوبست. شاعر عرب:
 جامل عدوک ما استطعت فانه بالرفق یطمع فی صلاح الفاسد.
 مرزبان نامه، باب دوم. مقایسه شود نیز با قول ابن نباته در الزام مدارا:
 واذا هجرت عن العدو فداره وامزج له ان المزاج وفاق
 فالنار بالماء الذی هو ضدّها تعطی النضاج وطبعها احراق
 الکامل ابن الاثیر، طبع مصر ج ۸/ ۵۷.

آن تلخ وش که صوفی امّ الخبائثش خواند اشهی لنا واحلی من قبله العذرا
 اشاره: نسخه بدلی هست که در مصرع اول به جای آن تلخ وش، بنت العنب دارد و ظاهراً بر
 ضبط نسخه حاضر رجحانی ندارد. اینکه گوینده درین موضع به جای ذکر صریح نام
 (یا عنوان) شراب، می خواهد آن را به رغم آنکه امّ الخبائثش خوانده اند، اشهی واحلی از قبله-
 العذرا (= بوسه دوشیزگان) جلوه دهد با اشاره یی که در آن تلخ وش هست بهتر مجال تقریر
 می یابد و با شیوه بیان حافظ هم مناسب ترست. از دو وصفی که برای آن می آورد و از آن
 جمله اشهی ناظر به تقابل با امّ الخبائث واحلی ناظر به تقابل با آن تلخ وش می نماید این معنی
 را که در مقابل احلی باید تلخ وش آمده باشد بیشتر به ذهن می نشاند. اگر هم استعمال پسوند
 وش در دنبال آنچه متضمن معنی طعم باشد تا حدی غریب و بی سابقه به نظر آید، به
 احتمال قوی استعمال عمدی آن از جانب حافظ باید متضمن تصور رنگ تلخ در ذهن شاعر
 باشد که تعبیری بدیع است و بلاغت قرآنی، و شیوه بیان بعضی شعراء دیگر هم از غرابت آن
 می کاهد. در باب امّ الخبائث و حدیث نبوی که متضمن آنست، رجوع شود به: از کوچه نراندن.

ای دل شباب رفت و نچیدی گلی زعیش پیرانه سر مکن هنری ننگ و نام را
 اشاره: ضبط نسخه همین است و اگر بکن هنری گفته بود نیز معنی خالی از لطف بسیار
 نبود و البته جنبه تهکم و طنز هم داشت. بیت ذیل:
 کام خود آخر عمر از می و معشوق بگیر حیف اوقات که یکسریه بطالت برود
 و همچنین اشارت به عشق پیرانه سر که گاه در شعر شاعر هست نیز می تواند آن قرائت را
 توجیه کند. اما ضبط معتبر همین است و آن نیز مضمونی است که در کلام خود شاعر و در
 اقوال گویندگان دیگر نیز سابقه بسیار دارد:

— تا در ره پیری به چه آیین زوی ایدل
 — به طهارت گذران منزل پیری و مکن
 — چون پیر شدی حافظ از میکده بیرون شو
 مقایسه شود نیز با قول نظامی در شرفنامه:

به روز جوانی و نوزادگی
 کنون گربه غم شادمائی کنم
 و ابیات عربی:

وما اقبح التفريط فی زمن الصبی
 مرزبان نامه، باب نهم. ایضاً:

الا ارعواء لمن ولت شبیبتہ
 شرح ابن عقیل ج ۱/ ۴۰۹، و همچنین:

عُمیرة ودّع ان تجهزت غادیا
 الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۲/ ۲۲۶.

یار مردان خدا باش که در کشتی نوح هست خاکی که به آبی نخرد طوفان را
 اشاره: خاکی که در کشتی نوح هست ظاهراً عبارت باشد از جسد آدم که نوح آن را در کشتی حمل کرد: و حمل نوح جسد آدم معه وجعله معترضاً حاجزاً بین الرجال والنساء. عرایس المجالس ثعلبی ۵۷. مراد از آب نیز که آن پاره خاک بازمانده از آدم طوفان را به آن اندازه هم درخور اعتنا نمی شمرد جرعه آب و آن مقدار از آبست که دفع عطش کند و سخن خواجه درینجا متضمن کنایه است از اهمیت مقام خلافت الهی آدم و مرتبه جامعیت انسان که او را به تعبیر شعرا طوفان نوش و طوفان ستیز و متصرف در کاینات عالم می سازد و انسان کامل که آدم مظهر و رمز وجود اوست در مرتبه یی است که سیل عظیم و جوشان طوفان نوح هم در نظر او پیش از جرعه یی مختصر نمود ندارد و به فحوائی کریمه الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون (سوره یونس، آیه ۶۲) از هیچ طوفان و هیچ بلیه یی باک و اندوه به دل راه نمی دهد. و الزام صحبت این گونه مردان از اینجاست.

در خرابات طریقت ما به هم منزل شویم کاین چنین رفته است در عهد ازل تقدیر ما
 اشاره: خرابات طریقت ... زیرا طریقت هم خرابات دارد و مرتبه از خود رهایی برای رند به

خلاصی از قید شریعت محدود نیست. همچنانکه رند عامی بارهایی از ظواهر عبادات و ترک مسجد در نزد اهل شریعت اهل خرابات می شود رند عارف هم با ترک ترسم و آداب خانقاه در نزد اصحاب طریقت اهل خرابات می گردد و اینجاست که در خرابات طریقت عارف با رند هم منزل می شود. درباره احتمال ارتباط بین خرابات با ترکیب مجعول خرابآباد (= خورآباد) که ملک الشعراء بهار در افواه عام انداخت و دیگران به تقلید وی و برای آنکه نکته یی چنین طرفه نما و بدیع! را به نحوی به خود مربوط سازند آن را تکرار و تأیید کردند به علت سخافت قول حاجت به بحث نیست و روح دساتیری و اشتقاق پردازی عامیانه که در چنین احتمالی هست برای رد آن کافی است. معهذا برای یک ارزیابی دقیق و روشنگر ازین احتمال باید رجوع کرد به مقاله استاد مجتبی مینوی، در مجله یغما، سال پانزدهم (۱۳۴۱) شماره هفتم. معنی حقیقی و مجازی لفظ را در زبان اهل ادب و کلام صوفیه نیز اینجانب سالها قبل در مقاله یی تحت عنوان خرابات، در مجله یغما سال هجدهم (۱۳۴۴) شماره پنجم، با استناد به شواهد عدیده ذکر کرده ام که در مجموعه نه شرقی نه غربی (۱۳۵۳) هم آمده است. در آن باره شواهد بسیار دیگر نیز از کتب صوفیه و غیر صوفیه جمع آورده ام که هم اکنون در دسترس است و می توان بر آن شواهد افزود اما تمام این شواهد دیگر جز همان معنی که در مقاله خرابات آمده است چیزی را اثبات نمی کند و فقط نشان می دهد که خرابات عبارت از روسپی خانه و جایی است که در آن می گساری و انواع فسق و فجور رایج است و کسانی که به آنجا تردد دارند رندان لاابالی هستند و با این همه چون رفت و آمد به خرابات رستن از قید نام و ننگ می خواهد سالک عارف که در راه مطلوب از همه چیز می گذرد حال خود را به حال اهل خرابات مانند می یابد یا نیل به آن مایه از بی تعینی و بی تقیدی را آرزو می کند و ازینجاست که شیخ شبستری خاطر نشان می کند که در اشارات اهل معرفت — خراباتی شدن از خود رهایی است. مضمون ارتباط نهائی بین خرابات و طریقت به نحو دیگر درین دو بیت هم هست:

ز فیض جام می اسرار خانقاه دانست	بر آستانه میخانه هر که یافت رهی
رند از ره نیاز به دارالسلام رفت	زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه



ماجرای کم کن و باز آ که مرا مردم چشم خرقه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت
 اشاره: درباره رسم ماجرا کردن، تفصیل های روشنگری در عوارف المعارف سهروردی،

هامش احیاء علوم الدین ج ۲ / ۸۰ ~ همچنین در او را دلالات باخرزی هست (۵ - ۲۵۴)، که درخور نقل است و در شعر سعدی و عراقی هم بدان رسم اشارتها هست:

عراقی: بیا که با لب تو ماجرا نکرده هنوز به جای خرقه دل و دیده در میان آمد
سعدی: بیابیا که مرا با تو ماجرای هست بگوی اگر گنهی رفت و گر خطایی هست
اجمال قول خواجه آنست که ماجرا کوتاه ساز از آنکه ما را نیز ماجرای نیست پس ماجرا را بهانه دوری مساز و باز آنکه مردم چشم من چنان در شوق ملاقات گریست که گریه او سر اشتیاق مرا فاش کرد و چون سر من فاش شد، گریه مردم چشم سبب شد تا من نیز خرقه بی را که بر من حفظ سر را الزام می کرد از سر برآرم - زیرا که خرقه را از سر برمی آرند - و به شکرانه رهایی از قیود مترسمان که وجود خرقه آن را بر من تحمیل می کرد در آن آتش زد و آن را بسوخت. خرقه سوزی چنانکه از قصه شیخ صنعان در منطق الطیر عطار هم برمی آید، نوعی اقدام جسورانه برای رهایی از قید نام و ننگ بوده است. که می تواند این قول مدعیان را بپذیرد که خرقه سوزی ممکن است یک رسم دیرینه قوم مثل صدقه دادن بوده باشد؟ در موارد دیگر هم که به نحوی اشارت به خرقه سوختن هست، همان مفهوم زندی و رهایی از قیود را دارد. از جمله:

در خرقه زن آتش که خم ابروی ساقی برمی شکنند گوشه محراب امامت
- در خرقه چو آتش زدی ای عارف سالک جهدی کن و سر حلقه رندان جهان باش
بدینگونه مردم چشم شاعر با افشاء سروی - از طریق اشگ و گریه - وی را از خرقه صوفی بیرون می آورد و به شکرانه امیدی که به بازگشت معشوق و ترک ماجرا می یابد خرقه را می سوزد و رسم قلندران بی خرقه پیش می گیرد تا پای بند رسوم نباشد و غرامت پای ماچان را از معشوق خطا کار باز نخواهد.

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته ها هست بسی محرم اسرار کجاست؟
اشاره: - دانستن اشارت عبارت از آن چیزی است که صوفیه علم اشارت می خوانند. رجوع شود به شرح تعرف ۷۷/۳: ابونصر سراج: الاشارة ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه. قال ابوعلی الرودباری رحمه الله: علمنا هذا اشارة فاذا صار عبارة خفی. للمع ۴۱۴.

شمع اگر زان لب خندان به زبان لافی زد پیش عشاق تو شب ها به غرامت برخاست
 اشاره: غرامت در رسم صوفیه قیام بر سیل اعتذارست و درین حال غالباً برهنه می شده اند الا
 شلوار و به قدمگاه درویشان به عذر و استغفار می ایستاده اند، برای تفصیل رجوع شود به
 فردوس المرشديه / ۲ - ۱۷۱ و ۱۴۲. غرامت در واقع برای رفع استزادت هایی است که در
 ماجرا کردن بین صوفیه پیش می آمده است. اینجا در کلام حافظ شمع هم که با لب خندان
 معشوق لاف همسری زده است و کار را به ماجرا کشانده است بروفق رسم قوم با قیام و با
 عریانی خویش در مجلس عشاق به غرامت می ایستد. جای دیگر هم حافظ به همین رسم
 قیام در قدمگاه درویشان که بر سیل غرامت سپردن است اشاره دارد:

به پی ماچان. غرامت بسپریمن اغریک وی روشنی از امادی
 مقایسه شود با یادداشت قزوینی در ذیل همین بیت در دیوان / ۳۰۵. در باب غرامت و
 ماجرای صفا مقایسه شود نیز با: فروزانفر، کلیات شمس ج ۷ / ۶۱ - ۵۶۰.



چوبشوی سخن اهل دل مگو که خطاست سخن شناس نبی جان من خطا اینجااست
 اشاره: جواب شاعر به مدعی تخطئه گرجالب و لطیف و گزنده است. مقایسه شود با روایت
 منقول از جاحظ: وانشد رجل قوماً شعراً فاستغربه فقال والله ما هو بغریب ولکنکم فی الادب
 غرباء ~. ابن رشيق، العمدہ ۸۶/۱. اهل دل در اینجا عارف از خودی رسته است که از سایر
 خلق به شعور روحانی ممتازست و آنکس که ازین شعور خاص بهره ندارد البته نمی تواند قول وی
 را تصدیق و تأیید کند و در تنبیه چنین کسان است که شیخ شبستری می گوید:
 ترا گرنیست احوال مواجید مشو کافر ز نادانی به تقلید ~



سرم به دینی و عقبی فرو نمی آید تبارک الله ازین فتنه ها که در سراماست
 اشاره: نظیر معنی در کلام خواجه مکرر آمده است از جمله:
 به خرمن دو جهان سر فرو نمی آرند دماغ و کبر گدایان و خوشه چینان بین
 مقایسه شود با قول عطار، در اسرارنامه:
 که هر کو درنبازد هر دو عالم نگردد در حریم وصل محرم
 و قول شاعر عرب در عوارف سهروردی:
 ترکت للناس دنياهم و دینهم شکرأ لذکرک یا دینی و دنیایی

در واقع برای عارف دینی و عقبی هر دو ماسوی است و آنچه مقصود و مطلوب اوست و رای این هر دوست. اشتغال به عالم حس و خیال که دنیا و عقبی از آن بیرون نیست عارف را از توجه به حق که واقع ثابت است بازمی‌دارد و از استغراق در جمال مانع می‌آید. مقایسه شود با قول ابن سینا در باب عارف، در اشارات: بدانکه زهد به نزدیک غیر عارف معاملتی است گویی که متاع دنیا به متاع آخرت می‌دهد و به نزدیک عارف تنزیه و پاکیزگی است از هر آنچه سرّوی را مشغول کند از حق و تکبرست بر همه چیزها که جز حق است نه رک: ارزش میراث صوفیه / ۱۸۳ و فتنه‌ها که در سر حافظ هست و او را از سر فرود آوردن به دنیی و عقبی بازمی‌دارد، همین تکبر عارفانه است که شیخ بدان اشارت دارد.



دلم ز پرده برون شد کجایی ای مطرب بنال هان که ازین پرده کار ما به نواست
اشاره: به مناسبت پرده و مطرب، پیداست که در کلمه نوا شاعر نظر به ایهام دارد و غیر از معنی نوا به معنی برگ و سامان و ساز و رونق به معنی دیگر آن هم که نزد مطرب معهودست ناظرست. درین معنی چنانکه از کلام عبدالقادر مراغی در مقاصد الالحن / ۵۶ برمی‌آید نوا یک پرده از دوازده پرده یا ادوار دوازده گانه است و در لغت برهان هم به این معنی ضبط است. برون شدن دل از پرده نیز تعبیری است از بی طاقت شدن و ترک راز پوشی و ضبط نفس کردن و در کلام حافظ به صورت ذیل هم آمده است:

دلم از یرده بشد حافظ خوش گوی کجاست تا به قول و غزلش ساز نوایی بکنیم



چه ساز بود که در پرده می‌زد آن مطرب که رفت عمر و هنوزم دماغ پر ز هواست
اشاره: ساز در اینجا به احتمال قوی ناظر به آلت موسیقی نیست به معنی آهنگ است و نظیر این استعمال است بیت ذیل در کلام خواجه:

راهی بزن که آهی بر ساز آن توان زد شعری بخوان که با او رطل گران توان زد
 لفظ هوا هم در آخر بیت استنباط همین معنی را از ساز الزام می‌کند که عبارت از هوای آهنگ باشد. و بیت ذیل هم به این معنی از هوا ایهام دارد:

عالم از ناله عشاق مبادا خالی که خوش آهنگ و فرح بخش هوایی دارد
 اما پرده هم در استعمال خواجه اینجا بین مفهوم مقام در نزد اهل موسیقی (رجوع شود از جمله به مقاصد الالحن / ۶۰)، و بین مفهوم حجاب که در بزم اکابر در الزام جدایی مطرب از محارم

مجلس معمول بوده است متضمن ایهام است. سؤال گوینده متضمن اعجاب از لطف و غرابت و بداعت آهنگ است نه سازی که آن آهنگ را زده است.

●
به رغم مدعیانی که منع عشق کنند جمال چهره تو حجت موجه ماست
اشاره: تعبیر حجت موجه برای چهره معشوق مأخوذ از مضمون شعری به نظر می‌رسد که در تذکره الاولیاء عطار و رساله قشیریه هم نقل است و سالها پیش آن در یادداشتهای از کوچه رندان، چاپ دوم / ۲۱۵ نیز یاد شده است. شعر این است که در اصل ضمن قطعه‌یی است:
وجهک المأمول حجتنا يوم يأتي الناس بالحجج
والابیات لعبد الصمد بن المعدل ~ والصوفیه اذا قالوا: وجهک المأمول حجتنا، نقلوه الی ما لهم فی ذلک من المعانی. دیوان الصبا به / ۲۲۲.

●
مقام عیش میسر نمی‌شود بیرنج بلی به حکم بلا بسته اند عهد الست
اشاره: عهد الست که حافظ مکرر بدان اشارت دارد تعبیر است از میثاق اول در کریمه واذ اخذ ربک من بنی آدم ~ در سوره اعراف / ۱۷۲ که حاصل عهد قول بلی در مقابل سؤال الست بر بکم آمده است. در کلام حافظ بین این بلی با لفظ بلا طرفه صنعتی عاری از تصنع هست و «بلا نزد صوفیه امتحان و ابتلاست که حق بردستان خویش پسندد» (کشف- المحجوب / ۵۰۳) و ضرورت این ابتلا را خواجه لازمه این عهد و میثاق می‌خواند که دوام و ثبات آن لازمه دوستی واقعی هم هست:
از دم صبح ازل تا آخر شام ابد دوستی و مهر بر یک عهد و یک میثاق بود

●
زبان مور به آصف دراز گشت و رواست که خواجه خاتم جم یاوه کرد و باز نجست
اشاره: در واقع این خاتم از سلیمان یاوه شد پس مور چرا به آصف که وزیر سلیمان است زبان درازی می‌کند و حافظ هم خواجه را که وزیر است به این یاوه کردن خاتم و باز نجستن آن متهم می‌کند؟ در حقیقت قصه مور با سلیمان است از جمله رجوع شود به قصص الانبیاء نیشابوری / ۲۸۱ ~. در کلام حافظ هم جز درین بیت:

شکوه آصفی و اسب باد و منطق طیر به باد رفت و ازو خواجه هیچ طرف نیست
که لفظ خواجه انتساب شکوه و لوازم آن را ظاهراً به آصف در نزد شاعر مربوط می‌دارد، در سایر

موارد تمام این لوازم حشمت و همچنین اشارت به مجاوبات با مور به سلیمان منسوب شده است نه به آصف:

— اندر آن ساعت که براسب صبا بندند زین با سلیمان چون برانم من که مورم مرکب است
— بر تخت جم که تاجش معراج آسمان است همت نگر که موری با آن حقارت آمد
— نظر کردن به درویشان منافی بزرگی نیست سلیمان با چنان حشمت نظرها بود با مورش
به هر حال مجاوبات مور با سلیمانست و زبان درازی او هم با سلیمان است که برای سلیمان موجب خنده هم هست. اما اسناد طعن مور به آصف و هم اینکه یاوه کردن خاتم به آصف منسوب می شود ممکن است مبنی برین باشد که به علت فقدان تدبیر و نظارت کافی در امور ملک، آصف موجب ضایع شدن ملک سلیمان شد و بدینگونه مسؤولیت او درین باب هر چند به طور مستقیم نبود باری در وقوع اصل ماجرا تأثیرش قطعی بود. نظیر این طرز تلقی را درین بیت انوری:

آصف را آن ملک را ضبط آن چنان کردی به رای گم کجا کردی سلیمان مدتی انگشتی
هم می توان نشان داد. معهدا بیشتر چنان می نماید که احتراز از اسناد ماجرا و مسؤولیت آن به سلیمان، از باب رعایت ادب و حرمت نبوت اوست و اهل تفسیر هم به همین سبب در قبول حکایت تردید نشان داده اند. از جمله درین اقوال:

— اما خداوندان علم این قصه را درست ندارند و رد کنند. قصص الانبیاء / ۳۰۷.
— واعلم انّ اهل التحقيق استبعدوا هذا الكلام. الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۲۶/ ۲۰۸.
— و اما ما یروی من حدیث الخاتم والشیاطین وعبادة الوثن فی بیت سلیمان فانه اعلم بصحته ~ ولقد ابی العلماء المتقون قبوله وقالوا هذا من اباطیل اليهود. ۹۴/ ۴ — ۹۳.
و ظاهراً از همین روست که حافظ یاوه گشتن خاتم و طعن و بیغاره مور را به خاطر آن، متوجه آصف می کند تا مرتکب سوء ادبی در حق سلیمان که مقام نبوت دارد نشده باشد.

آنچه او ریخت به پیمانه ما نوشیدیم اگر از خمر بهشت است و گر باده مست
اشاره: باده مست متضمن ایهام است هم به بادویی که هر که می خورد مست می شود و هم به باده بی که خود مست است — باده از ماست شدنی ما ازو ~ . معنی اخیر در بیت دیگر خواجه با ایهام جالبی که در باب چشم معشوق و حالت و تأثیر او دارد نیز آمده است:

راه دل عشاق زد آن چشم خماری پیداست ازین شیوه که مست است شرابت

سبزه‌ست در و دشت بیا تا نگذاریم دست از سرآبی که جهان جمله سراپست
 اشاره: صنعت لفظی جناس بین سراب و سرآب جالب است اما ابداع خواجه نیست. دست از سرآبی گذاردن اینجا یعنی سرآبی را از دست گذاردن و از آن دست برداشتن است و طرز بیان که چندان مأنوس نیست مبنی بر التزام صنعت بدیعی است که غالباً به تکلف می‌انجامد. آب هم اینجا به معنی شراب است و در همین معنی است کارآب به معنی اشتغال به شرب و به قول صاحب برهان شراب خوردن به افراط. در کلام خاقانی مخصوصاً شواهد این استعمال اخیر بسیارست، توجه به این جناس بدیعی بین سراب و سرآب در سخن سعدی هم هست و سادگی بیشتری که در آن هست از آنجاست که شیخ آب را در لازم معنی اصلی به کار برده است نه در مفهوم شراب:
 یاران همه با یار و من خسته طلبکار هرکس به سرآبی و سعدی به سرابی

ارباب حاجتیم و زبان سؤال نیست در حضرت کریم تنها چه حاجت است؟
 اشاره: یادآور این بیت متنبی است:
 وفي النفس حاجات وفیک فطانة سکوتی سؤالی عندها فجواب

علاج ضعف دل ما به لب حواله کن که آن مفرح یاقوت در خزانه تست
 اشاره: مفرح یاقوت، داروی نشاط آور که یاقوت جزوی از آن است و نقش نشاط بخشی در یاقوت در کتب صیدنه غالباً آمده است. از جمله در باب افعال و خواص آن گفته‌اند: مفرح و مقوی دماغ (است) و آشامیدن یک درهم آن جهت رفع صرع و وسواس و خفقان ~ و تصفیه خون و حفظ حرارت غریزی و قوای حیوانی (نافع است). مخزن الادویه / ۸۹۷ و اشارت به مفرح یاقوت در کلام خاقانی:
 عاشقان از زرخساره و یاقوت سرشک بس مفرح که به می‌ماحضر آمیخته‌اند
 و هم بر وجه ایهام و اشاره در کلام مولانا:
 و گر لب را به رحمت برگشایی مفرح سوی یاران می‌فرستی
 نیز هست.

حافظ گمشده را با غمت ای یار عزیز اتحادیست که با عهد قدیم افتادست

اشاره: مراد شاعر اتحاد در اصطلاح کلامی آن نیست. به قرینه اشارت به عهد و قدیم ظاهراً شعر متضمن ایهام، و ناظر به همان تجانس روحی و آن چیزی است که این داود در کتاب-الزهره، از آن تعبیر به مناسبت قدیمه می‌کند، مقایسه شود با: از کوچه زندان، چاپ دوم / ۴ — ۲۵۳.

بردوخته‌ام دیده چو باز از همه گیتی تا دیده من بر رخ زیبای تو بازست
اشاره: بردوختن پلک‌های چشم باز مرحله‌یی از تربیت اوست و اشارت بدان هم در شعر و نثر بسیارست. از جمله در قول شیخ اشراق: مرا در صورت بازی آفرید ~ روزی صیادان قضا و قدر دام تقدیر باز گسترانیدند ~ آنگاه هر دو چشم من بردوختند ~ رساله عقل سرخ. مقایسه شود با قول عطار در منطق الطیر:

گفت من از شوق دست شهریار چشمم بر بستم ز خلق روزگار
نیز در دیوان عطارست:

چو شای باز چشمت باز دیدی گنج و دانستی ز خوشی که به جوش آبی زشادی که پرافشانی
همچنین در کومدی الهی دانت هم به این معنی اشارت هست: و چونانکه پلک‌های بازان وحشی را می‌دوزند ~ (برزخ ۱۳/۲۴).

فقیه مدرسه دی مست بود فتوی داد که می حرام ولی به زمال اوقاف است
اشاره: تعریضی است در حق مستأکله اوقاف با اعتراضی غیر صریح بر طرز نظارت و تولی رؤساء عوام در مصرف مال وقف. خود وی جایی دیگر با لحنی ظریف و رندانه از عدم آرایش به مال وقف اظهار خرسندی می‌کند:

بیا که خرقة ما گرچه وقف می‌کده هاست ز مال وقف نبینی به نام من درمی
بیت مانحن فیه منشأ الهام بیت معترضانه جالبی هم به یک همشهری متأخر شاعر شده است:

بیار جام و بیما به شیخ و گر نخورد به او به گوی که تاکش زمال اوقاف است

مرو به خانه ارباب بی مروت دهر که گنج عافیت در سرای خویشتن است
اشاره: با آنکه گنج عافیت که برای هر کسی در سرای خویش است و جهت نیل به آن

حاجت به رفتن بر در ارباب دنیا ندارد گنج قناعت است نه گنج مال، کلام خواجه به نحو غریبی یادآور قصه فقیر گنج طلب در دفتر ششم مثنوی است که در جستجوی گنج رؤیایی به مصر می رود و آنجا فقط درمی یابد که گنج مطلوب در خانه خود اوست و آنگاه به دلالت عسس مصری در جستجوی آن به سرای خویش بازمی گردد. آیا بعیدست نوعی ایهام خفی در طرز بیان شاعر از توجه وی به این قصه مثنوی هم حاکی باشد؟ وصف «بی مروت» در باب ارباب دهر و دنیا درین بیت دیگر خواجه هم هست:

بر در ارباب بی مروت دنیا چند نشینی که خواجه کی به در آید



واعظ شحنه شناس این عظمت گو فروش زانکه منزلگه سلطان دل مسکین من است
اشاره: تعریض در حق کسانی از واعظان عصرست که با دستگاه حکام منسوب و مربوط بوده اند. این ارتباط بدان سبب که آنها را برخلاف فحوای وعظ خویش به دنیا مشغول می داشته است و در موارد ضرورت از اظهار حق و نهی از منکر مانع می آمده است غالباً موجب طعن پارسایان و آزادگان در حق ایشان می شده است. نظیر، در کلام خواجه باز هم هست، از جمله:

واعظ شهر چو مهر ملک و شحنه گزید من اگر مهرنگاری بگزینم چه شود



با که این نکته توان گفت که آن سنگین دل کشت ما را و دم عیسی مریم با اوست
اشاره: در باب دم عیسی که خاصیت جان بخشی دارد در کلام حافظ اشارت ها بسیار است. از آن جمله:

بار غمی که خاطر ما خسته کرده بود عیسی دمی خدا بفرستاد و برگرفت
 جان رفت در سرمی و حافظ به عشق سوخت عیسی دمی کجاست که احبای ما کند
 این قصه عجب شنو از بخت واژگون ما را بکشت یار به انفاس عیسوی
 در بیت اخیر مضمون بیت مانحن فیه هم تکرار می شود و نظیر مضمون در کلام قدما و اقوال صوفیه هم هست، از جمله مقایسه شود با سخن سِرِّ سقطی:

کیف اشکوالی طبیبی مایی والذی بی اصابنی من طبیبی
 و بیت ذیل هم مضمون را به صورتی دیگر مشتمل است:
 و تحیی محباً انت فی الحب حتفه و ذاعجب کون الحیاة مع الحتف

احیاء علوم الدین ۴/ ۲۶۵.

رخ تو در دلم آمد مراد خواهم یافت چرا که حال نکو در قفای فال نکوست
اشاره: آیا اعتقاد حافظ به فال و طیره سبب شده است که دیوان او نزد عامه تا حد یک
 کتاب فال گشایی تنزل کند؟ به هر حال اقوال گونه گون در باب تفأل و تطیر هست که نشان
 می دهد این امر غالباً وسیله یی برای نیل به امید یا رفع تردد تلقی شده است: الفأل حق
 والطیره لیست بحق. ایضاً:

لا یعلم المرء لیلاً ما یصبحه الا کواذب ما یجری به الفال
 والفال والزجر والکتمان کلهم مضللون و دون الغیب اقفال
 ابن ابی الحدید ۱۹/ ۴ - ۳۷۲. مقایسه شود نیز با:

فوالله ما تدری الضواری بالحصی ولا زاجرات الطیر ما الله صانع
 الفخر الرازی، التفسیر الکبیر ۱/ ۱۰۹. حافظ در موارد دیگر هم از فال و فال گشایی یاد
 می کند از جمله:

مگر وقت وفا پروردن آمد که فالم لاتذرنی فرداً آمد
 در باب فال و استخاره سالها پیش مقاله یی در مجله سخن، سال سیزدهم نوشته ام که شامل
 انواع آن است و آن را در مجموعه یادداشت ها و اندیشه ها می توان یافت.

آنجا که کار صومعه را جلوه می دهند ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست
اشاره: صومعه در لسان حافظ در معنی خانقاه صوفی و زاهدست و بدینگونه عبادتگاه اهل
 اسلام است نه معتبد رهبان نصاری. شواهد عدیده یی در دیوان وی حاکی ازین طرز
 استعمال هست:

صوفی ز کنج صومعه تا پای خم نشست ~ ، که ره از صومعه تا دیر مغان اینهمه
 نیست، چنین که صومعه آلوده شد ز خون دلم ~ ، شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود،
 ~ چون شناسای تو در صومعه یک پیر نبود، و جز اینها. با این استعمال از لفظ صومعه، عجب
 نیست که درین بیت هم صومعه در معنی مقابل دیر راهب - و نه مرادف آن که در شعر
 خاقانی و بعضی شعراء عرب سابقه دارد و مبنی بر اصل معنی است - استعمال شده باشد.
 مضمون بیت هم متضمن این معنی است که در مقابل عبادتگاه صوفی مسلمان دیری هم که

عزلیتگاه راهب مسیحی است مقام خود را دارد — همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت. تعریضی که نسبت به دیر و صلیب هم در کلام شاعر هست پیداست و البته ناشی از انس و عادت است خاصه که دیر راهب در بین مسلمین از عهد امویان و عباسیان غالباً محل تردد طالبان عشرت و تقریباً تا حدی مثل آنچه بعدها خرابات خوانده شده است جای تفریح و میعادگاه عشاق و فساق تلقی می شده است و در شعر عربی آن ادوار تقریباً همیشه به همین گونه وصف می شود. از آنجمله است این ابیات:

- | | |
|------------------------------|--------------------------|
| الم ترنی بالدير دير ابن عامر | زللت وزلات الرجال كثير |
| اشرب على قرع النواقيس | فی دیراشمونی بتفلیس |
| قمر بدير الموصل الاعلى | انا عبده وهواه لی مولی |
| نؤم بدير آخویشا غزالاً | غریب الحسن كالقمر اللیاح |
| دير الثعالب مألّف الضلال | و محلّ كل غزالة وغزال ~ |
| سمح یجود بروحه فاذا مضی | وقضى سمحت له وجّدت بمالی |

یاقوت، معجم البلدان ۴/ ۴۹۵ ~ در باب دیرها و رفت و آمد مسلمین به آنها در اوایل عهد عباسیان و مابعد از جمله رجوع شود به: استاد فروزانفر، آثار عطار / ۲۵ — ۳۲۰. در کلام حافظ انتساب دیر به مغان از باب اسناد رسم و رخصت مربوط به شرب در سرای مجوسان است و به هر حال عنوان دیر مغان ارتباط آن را با محلّ شراب و عیش نهان نشان می دهد هرچند نزد وی معنی رمزی هم دارد. باری از مقایسه بیت مانحن فیه با بیت ماقبل پیداست که دیر راهب تعبیری از خرابات است و صومعه تعبیری از خانقاه مراد شاعر هم آنست که در عشق حق بین طریقه راهب ترسا در دیر و شیوه زاهد مسلمان در خانقاه فرقی نیست — هر جا که هست پرتو روی حبیب هست. مطلع غزل هم که معشوق را در پرده تصویر می کند و با اینهمه از هزاران طالب و رقیب که جوایای وصال او هستند یاد می کند نشان می دهد که کلام در بیت مورد نظر باید مبنی بر آن باشد که راهب ترسا هم همان عشقی را در سر دارد که صوفی مسلمان از آن دم می زند و در عشق بین دیر ترسا و خانقاه صوفی تفاوت نیست. بدینگونه مضمون مبنی بر قول به عدم تفاوت در ادیان الهی است که در بیت ذیل هم حافظ بدان، در آنچه به فرقه های اسلامی مربوط است المام گونه یی دارد:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
و مضمون به صورتهای گونه گون در اقوال شعراء صوفی مکرر می آید. از جمله در نزد:

حلاج: تفكرت فى الاديان جدّا محققاً
ابن عربى: لقد صار قلبى قابلاً كل صورة
وفى بيت لاوثان وكعبة طائف
ادين بدين الحب انى توجهت
جبلى: فطوراً ترانى فى المساجد عاكفا
سنائى: يك چند در اسلام فرس ناخسته ايم
چون قاعده عشق تو بشناخته ايم
عطار: از كفر و ز اسلام برون صحرایی است
عارف چو بدان رسيد سر را بنهد

فالفيتة اصلاً له شعب جمّا
فمرعى لغزلان و دیر لرهبان
والواح تورا و مصحف قرآن
ركائبه فالحب دينى و ايمانى
وانى طوراً فى الكنائس راكع
يك چند به كفر و كافرئ ساخته ايم
از كفر به اسلام نپرداخته ايم
ما را به میان آن فضا سودایی است
نه كفرونه اسلام و نه آنجا جایی است

هر وقت خوش که دست دهد مغنم شمار
اشاره: نظیر مضمون در کلام خود حافظ:

چون گل و می دمی از پرده برون آید و درآید
که دگر باره ملاقات نه پیدا باشد

زمان خوشدلی دریاب و دریاب
مقایسه شود با بیت ذیل:

ولا تتركوا يوم السرور الى غدٍ
فربّ غدٍ یأتی بما ليس يعلم
که منسوبست به یزید، و مربوط است به قطعه‌ی
که دو بیت اولش این است:

اقول لصحبٍ ضمت الكأس شملهم
وداعی صبايات الهوى يترنّم
خذوا بنصيبٍ من نعيمٍ ولذةٍ
فكل وان طال المدى يتصرّم

~ ابن خلکان ۴۲۴/۲

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن
اشاره: آنکه فکر بدنامی نمی‌کند و از نام و ننگ اندیشه‌ی بی به دل راه نمی‌دهد رندست، که
در بین سالکان طریق قلندران و اهل ملامت هم رسم و راه او را دارند. خرقه را رهن خانه
خمار کردن کنایه است از بی تقیدی به رسوم قوم چرا که نزد صوفی خرقه یادگار صحبت و
انتساب شیخ و سند اتصال به طریقت است و به جهت انتساب به صحابه و رسول حتی جنبه

تقدس دارد. اما رند که فکر بدنامی و ننگ و نام نمی‌کند این انتساب و ترسم را نشانه نام-جویی می‌یابد و آن را با اخلاص درعمل که لازمه آن ترک هرگونه خودبینی و مصلحت‌نگری و شهرت‌جویی است مغایر و مباین می‌بیند. شیخ صنعان قصه اش در منطق-الطیر عطار با لطف و سوزی بی نظیر بیان شده است و ظاهراً اصل آن از کتابی به نام تحفه-الملوک منسوب به غزالی مأخوذ باشد. شیخ در آنجا به سبب عشق دختر ترسا خمر می‌خورد و ترسایی می‌گزیند و خوک بانی می‌کند و با اینهمه به عنایت الهی سرانجام از همین راه به خلاص و رهایی می‌رسد. در باب هویت او بحث است و او را غالباً با عبدالرزاق صنعانی که از محدثان معروف است تطبیق کرده‌اند. درین باب بحثی دقیق هست که اسناد واقعه را به خود او محل تردید می‌سازد و تفصیل مسأله را باید رجوع کرد به: نه شرقی، نه غربی — انسانی / ۲۷۶ — ۲۶۸. گرو کردن خرقه برای شراب در نزد حافظ هم مضمون شایع و مکرری است از جمله:

صوفیان واستدند از گرو می همه رخت	دلق ما بود که در خانه خمار بماند
داشتم دلّقی و صد عیب مرا می پوشید	خرقه رهن می و مطرب شد و زنا بماند
بیا که خرقه من گرچه رهن میکده هاست	ز مال وقف نبینی به نام من درمی
این خرقه که من دارم در رهن شراب اولی ~	



عشقت رسد به فریاد ارخود بسان حافظ قرآن زبر بخوانی در چارده روایت اشاره: چارده روایت قرآن عبارتست از آنچه از قراء سبع به وسیله راویان دوگانه معروف هریک از آنها در پاره‌یی قرائات مورد اختلاف نقل شده است. برای تفصیل درین باب رجوع شود از جمله به الفهرست ابن الندیم؛ الاتقان سیوطی، نقایس الفنون، و نظایر آنها. مراد آنست که حتی اگر مثل حافظ قرآن را در هر چهارده روایت که از موارد اختلاف قرائات آن نقل است بتوانی خواند این امر برای تو مایه نجات نیست چیزی که موجب فلاح تو خواهد شد و در نیل به رستگاری به فریادت خواهد رسید عشق است — که بدون آن ظواهر عبادت مقبول نخواهد شد. «ارخود» درینجا چنانکه از طرز بیان به خوبی برمی آید به معنی: ولو، هرچند، حتی اگر و نظایر آنست. در بیت ذیل نیز «گرخود» به همین معنی است و شاهدهیست بر آنکه این گونه استعمال در نزد شاعر معهود است:

گر خود رقیب شمع است اسرار از و پوشان کان شوخ سر بریده بند زبان ندارد

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد

ورنه اندیشه این کار فراموشش باد

اشاره: با آنکه ظاهر کلام طعن و تعریضی در حق مترسمان صوفی و کسانی از آن طایفه است که برخلاف ظاهر آراسته به صلاح و تقوی در نهان و دور از انظار عام از شراب و عیش نهان ابایی نداشته‌اند و خرقة صوفی برای آنها وسیله‌ی برای ریا و سالوس بوده است باطن قول ناظر به الزام صوفی راستین به سلوک بر طریق صحو (= هشیاری) و اجتناب از شیوة اهل سکر (= مستی) و افراط در غلبات احوال است. طعنی هم که شاعر در مورد شطح و طامات قوم دارد به جهت همین تجاوز از حدود اقتضای صحوست اما تشویق به زندگی و عشق و خرابات که شیوة خود اوست مبنی بر طریق اهل ملامت و راه قلندرست که آن خود بر اخلاص مبتنی است و با حفظ صحورهای از قیود مألوفات را الزام می‌کند. به هر حال تحسین و دعایی که شاعر در بیت بعد در باب آنکس اظهار می‌نماید که یک جرعه می از دست تواند دادن هم قرینه‌ی است که توجه به الزام حال صحو و تحذیر از افراط در طریق سکر را در مورد صوفی واقعی، در مطلع غزل هم منظور اصلی قول خواجه نشان می‌دهد. معهذا اشارت بیت ذیل:

پشمینه پوش تندخو از عشق نشنیدست بو

از مستیش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند

ناظر به حال صوفی نیست به زاهد پشمینه پوش نظر دارد، و او را برای رهایی از خودبینی که موجب استمرار در تعصب و خامی اوست به عشق ورزی توصیه می‌کند تا در مستی آن از قید هشیاری که برای او جز خامی و سختگیری و مردم آزاری حاصل ندارد رهایی یابد.

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

اشاره: آفرینی که شاعر بر نظر خطا پوش پیر می‌کند تحسین انکارآمیز رندانه‌ی است در مورد طرح و حل مسئله شرور در عالم. چرا که پیر با نفی خطا از قلم صنع، خطایی را که در عالم صنع هست لیکن نه سهو و نه خطای قلم بلکه عمد و قصد صاحب قلم محسوبست می‌پوشد و بدینگونه با تقریر این دعوی که بر قلم صنع خطا نمی‌رود منظره وجود خطایی را که در عالم صنع هست و لازمه معلولیت و امکانیت هم هست از پیش چشم مخاطب دور می‌سازد. اصل مسأله بحثی کهنه است در باب شرور عالم که مادی و اخلاقی و کیهانی است و درینجمله شاید نسبی بودن و اجتناب ناپذیر بودن آنها تا حدی مایه تسلیم و تسلی در باب وجود آن باشد. در عین حال شری هم که فقط جنبه اخلاقی یا طبیعی دارد بی آنکه نفی قطعی نهایی

همه انواع آن ممکن باشد در محدوده‌یی نسبی امید به رفع یا رهایی از تبعات آن دلخوشی جالبی برای آینده دنیا تواند بود. در مورد همین مقوله اخیرست که آنچه ولتر در قطعه معروف خود به مناسبت زلزله لیسبون می‌گوید قابل ملاحظه به نظر می‌رسد:

Un jour tout sera bien, voilà notre esperance.
Tout est bien Aujourd'hui, voilà l'illusion.



گرچه صد رودست از چشم روان زنده رود و باغ کاران یاد باد
اشاره: یادی که از زنده رود و باغ کاران می‌کند هرگونه تردیدی را در باب سفر حافظ به اصفهان رفع می‌نماید. باغ کاران یکی از چهار باغ عمده قدیم اصفهان بوده است دارای دو قصر، در کنار زنده رود و محاذی شارع میدان شهر. مترجم محاسن ما فروخی در حدود سال ۷۲۹ که عصر کودکی حافظ است گوید:

مرا هوای تماشای باغ کاران است که پیش اهل خِرَد خوشترین کار آنست ~
۲۸/ سعدالدین سعید هروی در سنه ۷۲۳ در وصف اصفهان گوید:

آب حیوان است گویی پیش بستان ارم زنده رود او که دارد باغ کاران بر کران
ایضاً ترجمه محاسن اصفهان / ۳۰ — ۲۸. این باغ از جمله عمارت‌هایی است که سلطان ملک‌شاه سلجوقی در داخل و خارج اصفهان ساخت از باغها و کوشکها ~ سلجوقنامه ظهیری / ۳۲، مقایسه شود با: راحة الصدور / ۱۳۲. پس تَوْهَم آنکه کلمه را باغ کاران (= باغکاران) باید خواند به مفهوم صاحبان باغ و اینکه مراد زنده رودست به اعتبار استفاده باغکاران از آن، آنگونه که بعضی شارحان پنداشته اند، بی شک درست نیست.



آن شد ای خواجه که در صومعه بازم بینی کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
اشاره: مقایسه شود با قول عراقی:

آن رفت که می‌رفت در صومعه هر باری جز بر در میخانه این بار نخواهم شد



حدیث دوست نگویم مگر به حضرت دوست که آشنا سخن آشنا نگهدارد
اشاره: مقایسه شود با قول شاعر عرب:

یا معشر العشاق اوصیکم بکتم اسرار الهوی والغرام

الآ مع المحبوب فى خلوة فَنَمَّ كَتَمَ السر عندى حرام
ترتین الاسواق / ۱۹۵.

نماز در خم آن ابروان محرابی کسی کند که به خون جگر طهارت کرد
اشاره: مقایسه شود با تکرار مضمون در دیوان:
طهارت ارنه به خون جگر کند عاشق به قول مفتی عشقش درست نیست نماز
— هر دم با خون دیده چه حاجت وضوچون نیست بی طاق ابروی تو نماز مرا جواز

برقی از منزل لیلی بدرخشید سحر وه که با خرمن مجنون دل افکار چه کرد
اشاره: آورده اند که قومی از قبیله مجنون روزی به شفاعت سوی قبیله لیلی رفتند و گفتند چه
شود اگر لحظه یی چند دیده مجنون به مشاهده جمال لیلی منور و مکتحل گردد، قوم لیلی
گفتند ازین قدر ضنیتی نیست ولیکن مجنون خود طاقت دیدار ندارد و عاقبت او را حاضر
کردند و گوشه خرگاه لیلی برداشتند نظرش بر عطف دامن لیلی آمدن همان بود و افتادن
بیخود همان ~ . مصباح الهدایه / ۱۳۲. مقایسه شود نیز با حکایت منصور مغربى و جوان
عاشق، در رساله لواطع منسوب به عین القضات همدانی / ۷-۴۶.

احوال گنج قارون کایام داد بر باد در گوش دل فروخوان تا زر نهان ندارد
اشاره: با آنکه در ضبط حاضر هم اشکالی جز عدم تناسب جمیع اجزا که رسم حافظ است
نیست ظاهراً در مصرع ثانی گل به جای دل مناسب تر باشد. در چند موضع دیگر هم شاعر به
گل و غنچه که خرده زر خود را نهان می دارند اشاره دارد اما بیت ذیل که با ذکر گل یاد
قارون و زر هم در آن هست قرینه یی است که ضرورت این تصحیح احتمالی را تأیید بلکه
الزام می کند:

چو گل گر خرده یی داری خدا رصرف عشرت کن که قارون را زیان ها داد سودای زراندوزی
به علاوه بر باد دادن گنج با احوال گل که به یک هفته هر چه دارد به باد می رود تناسب
بیشتر دارد. در بین سایر موارد مشابه از جمله رجوع شود نیز به بیت ذیل:
زر از بهای می اکنون چو گل دریغ مدار که عقل کل به صدت عیب متهم دارد

فیض روح القدس را باز مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد
 اشاره: تقریری است از امکان وقوع خوارق نزد اولیاء، و جواز صدور کرامات بر دست آنها به
 تأیید الهی. فیض روح القدس همین تأیید است که در آیه شریفه: «وَأَيَّدْنَا بِالرُّوحِ الْقُدُسِ
 (۸۷/۲) در حق عیسی بدان اشارت هست و بعضی اهل تفسیر آن را عبارت دانسته‌اند از اسم
 الله الاعظم الذی کان یحیی الموتی بذكره. کشاف ۱/۱۶۲، همچنین آن را عبارت از
 جبرئیل هم دانسته‌اند. مقایسه شود با: مبدی، کشف الاسرار ۱/۲۶۴. مضمون قول شاعر
 در انجیل هم سابقه دارد که گوید: اگر فیض روح القدس مدد کند آنکس که ایمان دارد
 نیز می‌تواند کاری را که مسیحا کرد انجام دهد. برای متن رک: یوحنا ۱۴/۱۲.

کاغذین جامه به خونابه بشویم که فلک رهنمونیم به پای علم داد نکرده
 اشاره: پوشیدن جامه کاغذین وسیله اعلام تظلم و دسترسی به علم داد در افسانه‌های مربوط
 به مظالم پادشاهان بوده است. نظایر استعمال:
 خاقانی: ارجور یار پیرهن کاغذین کنم کاو کاغذ و سرقلم از من دریغ داشت
 ایضاً: تا که دست قدر از دست تو بر بود قلم کاغذین پیرهن از دست قدر باد پدر
 اوحدی: بعد ازین چون قلم به سر کوشم جامه کاغذین فرو پوشم
 علم جامه جمله قصه داد و ندر و کرده غصه خود یاد
 جام جم، طبع ارمغان / ۲۷ برای تفصیل بیشتر رک: دهخدا، امثال و حکم ۵۷۵/۲.

ساقی ار باده ازین دست به جام اندازد عارفان را همه در شرب مدام اندازد
 اشاره: نظیر مضمون در قول سعدی هم هست:
 گر باده ازین خم بود و مطرب ازین کوی ما توبه بخواهیم شکستن به درستی
 ایضاً اصل مضمون به تعبیر دیگر: وانشدوا: فاسکر القوم دور کأس
 و کان الاستاذ ابوعلی الدقاق نشد کثیراً: و کان سکری من المٌدیر
 لی سکرتان وللندمان واحدة شییٌ خصصت به من بینهم وحدی
 الرسالة القشیریة / ۴۷ مضمون اخیر یادآور قول شیخ است:
 قدح چون دورماید به هشیاران مجلس ده مرا بگذار تا حیران بمانم چشم بر ساقی

کی شعر ترانگیزد خاطر که حزین باشد یک نکته درین معنی گفتیم و همین باشد
 اشاره: یادآور قول شنفری شاعر جاهلی است که او را دشمنان به اسارت بردند چون آنجا
 از وی خواسته شد شعری بسراید گفت شعر از شادی خیزد و در غیر آن حال دست
 نمی دهد. العقد الفرید ۳/ ۱۴۳، ۲۵۳.



خیال آب خضر بست و جام اسکندر به جرعه نوشی سلطان ابوالفوارس شد
 اشاره: نیل به جرعه نوشی در بزم سلطان که مستلزم حضور در مجلس اوست برای شاعر در
 حکم برآورده شدن تمام آرزوهای بعید الحصول دیرینه وی نشان داده می شود. در بیت قبل
 نیز از اینکه دوست او را در صدر مصطبه می نشانند خود را به مثابه گدای شهر تلقی می کند که
 میرمجلس شده باشد! جرعه نوش هم در مصطبه، خادم ساقی است که برای تأمین اعتماد
 باده خواران هر بار جرعه یی از آنچه به آنها داده می شود می نوشد و در مجلس اکابر چنین
 کسی چاشنی گیر محفل و تا حدی بلاگردان اهل بزم به نظر می آید. در اینجا خواجه نشان
 می دهد که با نیل به این مرتبه که تعبیری از ملازمت آستان سلطان است خیال دست یابی به
 آب خضر و جام اسکندر را که از آرزوهای دیرینه هر انسان صاحب همت و بیشی طلبی
 است برای خود برآورده می یابد و بدینگونه، ادعا می کند که گویی خیال نیل به آن آرزوها
 وی را به مجلس سلطان و جرعه نوشی بزم او کشانیده است و ازین طریق مایه تحقق آن
 آرزوها شده است. نیل به جرعه نوشی بزم سلطان در واقع به آن معنی است که شاعر هنگام
 نظم غزل از خاصان سلطان بوده است. ازین رو ظاهراً خود را مثل خضر که بنا بر مشهور از
 خواص ذوالقرنین بوده است (تاریخ گزیده ۳۷) به رمز آب حیات و جام اسکندر که آنچه
 از سرچشمه حیوان در آن ریخته شد نصیب خضر گشت نایل و فایز تلقی می کرده است. به هر
 حال جام اسکندر در اینجا قطعاً غیر از جام کیخسرو باید باشد چرا که جرعه نوشی با جام
 جهان بین مناسبت ندارد، آنچه با جرعه نوشی مناسب است جام جمشید یا جام جم است که
 در اشارات خواجه در استعمال حقیقی لفظ وسیله مستی و باده گساری است — هر چند معنی
 رمزی آن نیز مثل جام کیخسرو متضمن نیل به دانش قلبی است. با آنکه آن جام هم که بر
 موجب روایات معروف شاهنامه کید هندی همراه دختر و طبیب و فیلسوف خویش نزد
 اسکندر فرستاد و مدعی شد «که مانند این چهار چیز کس را در دنیا نیست» (مجمّل -
 التواریخ والقصص ۵۶) از آنگونه جام است که برای جرعه نوشی تناسب دارد اما آن جام

اختصاصی به اسکندر ندارد و اگر با دست یابی بر آن، جام کید جام اسکندر می‌شد، جام جم هم با غلبه بردار اختصاص به اسکندر می‌یافت. به نظر می‌آید تناسب نام خضر با قصه آب حیات جام اسکندر و نام او را به ذهن شاعر القاء کرده است تا او نیز در جرعه نوشی بزم سلطان خود را خضر و سلطان را اسکندر یافته باشد. ابوالفوارس هم کینه شاه شجاع آل مظفر است که خود او نیز در قطعه‌یی خطاب به رقیب خود سلطان اویس آن را با تفاخر تمام یاد می‌کند — ابوالفوارس دوران منم شجاع زمان ~ تذکره دولتشاه / ۳۳۵. استعمال جرعه نوش در مفهوم مذکور در فوق در کلام حافظ شواهد دیگر هم دارد از جمله:

من جرعه نوش بزم تو بودم هزار سال کی ترک آبخورد کند طبع خوگرم
ای جرعه نوش مجلس جم سینه پاک دار کائینه‌یی است جام جهان بین که آه ازو

هزار نکته باریک‌تر ز مو اینجاست نه هر که سربتراشد قلندری داند

اشاره: تعریضی است در حق قلندرنمایان عصر، که در ترک رسوم هم اهل تقلید و ترسم بوده‌اند و از راه قلندر به ظاهری اکتفا می‌کرده‌اند. مراد آنست که در کار قلندری مسأله‌ی مطرح نیست که با تراشیدنش انسان قلندر شود و این کاریست که رموز و دقایق دارد. هزار نکته باریک‌تر از مو در اصل این طریق هست و اساس آن التزام اخلاص واقعی است در اعمال. در باب احوال قلندران رجوع شود به قلندرنامه خطیب و مقدمه دکتر حمید زرین کوب بر آن که ذکر مراجع دیگر هم در آن آمده است.

زاهد از کوچه رندان به سلامت بگذر تا خرابت نکند صحبت بدنامی چند

اشاره: رند (جمع: رندان و رنود)، چنانکه شواهد استعمالش در تاریخ بیهقی، جهانگشای، و راحة الصدور (فرهنگ کلمات / ۳ — ۵۰۲) و مواضع دیگر (از جمله سنائی، دیوان / و سیرت جلال الدین / ۳۶) نشان می‌دهد در اصل به معنی مردم لا ابالی و بی بند و بارست که به ناد و ننگ مقید نیستند و از همین جهت از آمد و شد به خرابات و ارتکاب افعالی که نزد خلق ناپسند و مایه رسوایی است ابایی ندارند. با اینهمه همین وصف بی‌تعینی و ناپروایی است که رند را در شعر فارسی به عنوان آنکس که خود را از هرگونه قید و بندی آزاد کرده است نمونه کمال اخلاقی نشان می‌دهد. در عهد حافظ دسته‌هایی از او باش شهر که سرکردگان آنها عنوان «کلو» داشتند و اهل زهد و صلاح غالباً از احوال و اطوار ایشان اظهار نفرت می‌کردند

به سبب همین شیوه ریاستیزی و سالوس پرهیزی نزد کسانی که در عهد امیر مبارز از غلبه اهل سالوس و ریا ناخرسند بودند مورد ستایش واقع بودند و احوال آنها به احوال قلندران حقیقت و پاکان اهل ملامت مانند می‌شد. به هر حال، در کلام حافظ رند که اهل خرابات هم هست نمونه مردمی است که از قید ریا رسته اند و ذکاوت و تهور آنها بیش از آنست که به دروغ و گزاف و اوهام و خرافات به نظر قبول بنگرند و چون ایشان سر به تقالید عام فرو نمی‌آوردند نزد اهل تظاهر و تقلید هم با چشم قبول و تأیید نگریسته نمی‌شدند. حافظ در بعضی موارد که ظاهراً به احوال و اقوال قدماء ملامتیه می‌اندیشیده است حتی اولیاء واقعی را در صورت حال اینگونه رندان تصویر کرده است:

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس گویی ولی شناسان رفتند ازین ولایت

سابقه استعمال لفظ و تحول معنی آن را در نمونه‌های ذیل می‌توان یافت:

سنائی: بسا پیر خراباتی که بر مرکب فرو ماند بسا رند خراباتی که زین بر شیر نربندد
عطارد: مذهب رندان خرابات گیر خرقة و سجاده بر آفکن ز دوش
سعدی: گریار با جوانان خواهد نشست و رندان ما نیز توبه کردیم از زاهدی و پیری
در کلام حافظ استعمال لفظ در معنی مجازیش بیش از آنست که حاجت به ذکر نمونه داشته باشد. در باب احوال کلوها در شیراز رک: از کوچه رندان / ۶ - ۲.



شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند
اشاره: با آنکه ضبط متن معنی مُحَصِّل دارد ارتباط دو مصرع را به نحو معقول الزام نمی‌کند. ضبط «آنرا» به جای ایزد که در غلطنامه آخر کتاب از جانب مصحح به نظر ترجیح نگریسته شده است ارتباط دو مصرع را بهتر متحقق می‌کند و لطف بیشتر به شعر می‌دهد. ابیات ذیل هم می‌تواند مؤید این ترجیح باشد، خاصه با توجه به سیاق بیان:

شکر آن را که تودر عشرتی ای مرغ چمن به اسیران چمن مژده گلزار بیار
شکر آن را که دگر بار رسیدی به بهار بیخ نیکی بنشان و ره تحقیق پیوی



یارب این بچه ترکان چه دلیرند به خون که به تیر مژه هر لحظه شکاری گیرند
اشاره: احوال ترکان لشکری در شعر عهد غزنوی و بعد از آن همواره با همین گونه اوصاف تصویر شده است. مقایسه شود با قول ابواسحق المغربي:

فی فتیه من جیوش ترک ما ترک
لرعد کراتهم صوتاً ولاصیتا
قوم اذا قوبلوا کانوا ملائکة
حسنأ وان قوتلوا کانوا عفاریتا
ابن الاثیر، الکامل ۸/۳۳۲.

ترا صبا و مرا آب دیده شد غماز و گرنه عاشق و معشوق رازدارانند
اشاره: غمازی صبا به جهت نشر بوی خوش معشوق است و اشارت بدان در شعر حافظ باز هم هست. ضبط حیا نیز به جای صبا در نسخه‌یی جدید هست که اشارت به سرخ شدن معشوق است در مقابل غیر یا در مقابل عاشق و با آب دیده بی تناسب نیست و به هر حال در وصف مواجهه‌ی ظاهر هم هست، اما مؤیدی در ضبط قدیم ندارد. مقایسه شود با قول ابوحمزه صوفی در تعبیری دیگر:

نهانی حیائی منک ان اکشف الهوی
واغنیتی بالفهم منک عن الکشف
احیاء ۴/۲۶۵.

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو که مستحق کرامت گناه کارانند
اشاره: مضمون با صورتهای دیگر هم در شعر شاعر است اما تعبیر خواجه لطف دیگر دارد. از جمله نظایر:

تبسطنا علی الآثام
مرزبان نامه، باب هشتم. همچنین:

خلق الغفران الآ
دیوان ابونواس. قصیده برده بوضیری:

یانفس لاتقنطی من زلّة عظمت
ان الكبائر فی الغفران کاللمم
لعل رحمة ربی حین یقسمها
تأتی علی حسب العصیان فی القسم
اللمم: صغار الذنوب. القسم: جمع القسمه.

از بتان آن طلب ار حسن شناسی ایدل کاین کسی گفت که در علم نظر بینا بود
اشاره: ازین لطیفه حسن که قابل تعبیر نیست خواجه و دیگران مکرر به همین عنوان یاد کرده‌اند، و ظاهراً تعبیری متعلق به زبان محاوره عصر بوده باشد. در کلام خود حافظ:

— شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد
— اینکه می گویند آن بهتر از حسن
در قول سنایی و مولانا:

— از یوسف خوشتری که در حسن
— در هر طرفی یکی نگاری است
مقایسه شود با قول هلالی همدانی:

اگر دزد اجل جان را بدزدد ز دل کی مهر جانان را بدزدد
خدا حسن ترا داده است آنی که نتواند کسی آن را بدزدد
رسالة روحی انارجانی، که استعمالش حاکی از ورود آن به زبان محاوره تواند بود.



گر مدد خواستم از پیر مغان عیب مکن شیخ ما گفت که در صومعه همت نبود
اشاره: صومعه به معنی خانقاه است و شعر تعریضی است در حق اهل خانقاه که شاعر
بر سیل ایهام همت را به دو معنی از آن نفی می کند چرا که همت در اینجا به دو معنی متداول
نزد اهل خانقاه ناظرست: هم به معنی استعداد تصرف و تأثیر در اشیاء و نفوس که اولیاء و
مشایخ قوم از طریق حصر توجه و اعمال تمام قوای روحانی خویش در مورد مقصود بدان
دست می یابند و اعتقاد عامه در حق آنها غالباً به اعتماد همین استعداد احتمالی آنهاست
که نزد قوم حاکی از اتصال با جناب الهی و ظاهراً بازمانده‌یی از رسوم شمنی است. در
متون صوفی و غیر صوفی از جمله در مخزن الاسرار مقالات چهارم و هم در قصه شیخ صنعان
عطار هم بدین معنی اشارت هست و نفی آن از صومعه در معنی الزام قطع اعتماد و امید به
پیران خانقاه است. در معنی دیگر که نیز به همین مفهوم ارتباط دارد همت حصر توجه به
حق است که التزام آن در درجات مختلف قلب سالک را از رغبت به فانی بازمی دارد شایق
به باقی می کند و از کدورت تعلل و توانی در توجه به حق مانع می آید. مقایسه شود با: شرح
منازل السائرين / ۱۶۶. در تقریر از همین معنی است که گفته اند همه العارف مولاه فلم
يعطف الي شيء سواه، کشف المحجوب / ۱۶۹. نفی این معنی از اهل صومعه هم در واقع
نفی هرگونه معنی از ظاهر احوال آنهاست. به هر حال این نکته که همت در نزد اهل صومعه
نیست قول شیخ است و گواهی قابل اعتمادی است. وقتی هم در صومعه شیخ به اعتراف
خود او نشان همت نباشد اعتماد همت برای نیل به مراد و اهتداء به طریق نجات از پیر

مغان که شیخ و مرشد رندان است قابل توجه می‌شود. این طرز تلقی از مشایخ شهر و مدعیان ارشاد در بیت ذیل هم هست:

نشان مرد خدا عاشقی است باخوددار که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم
اما همت که اشتقاق عربی دارد در عرفان و ادب اسلامی ایران دارای مفهوم پربار و
باسابقه‌یی است و تصور ارتباط آن با واژه اوستایی هوماتا که بعضی گفته‌اند ظاهراً جز
توهمی بی‌اساس نیست.

مسلمانان مرا وقتی دلی بود که با وی گفتمی گر مشکلی بود
اشاره: یادآور این ابیات است که گویند سمنون المحب می‌خواند و کلام خواجه مخاطب
دیگر و لطف انسانی دیگر دارد:

کان لی قلب اعین به ضاع منی فی تقلبه
رَبِّ فارد ده علیّ فقد ضاق صدري فی تطلّبه
نفحات الانس / ۱۰۰.

حکم مستوری و مستی همه برخاسته است. کس ندانست که آخر به چه حالت برود
اشاره: مستوری عبارت از صلاح است در مقابل مستی به معنی خرابی. تقابل بین آنها
مضمون رایج است:

مسلمانان به مستوری می‌آزاید مستان را بترسید از قضای بد که من هم پارسا بودم
کاشف الاسرار / ۹۲. نظیر یا تکرار در کلام خواجه:
مستور و مست هر دو چو از یک قبیله‌اند ما دل به عشوه که دهیم اختیار چیست
ایضاً صورتهای دیگر از مقایسه مستوری و مستی:
مگر چشم سیاه تو بیاموزد کار ورنه مستوری و مستی همه کس نتوانند
— به مستوران مگو اسرار مستی حدیث جان می‌رس از نقش دیوار

ساقی حدیث سرو و گل لاله می‌رود وین بحث با ثلاثه غساله می‌رود
اشاره: غساله بودن در اشارت به اقداح می‌باشد اشاره است به تأثیری که بنابر مشهور — مقایسه با
سفرنامه ناصر خسرو / ۲ در دفع اندوه دارد. از همین جاست قول ثعالبی: کان کسری یقول:

النبيذ صابون الهموم. ثمار القلوب / ۶۸۱. رجوع شود نیز به نور و زمامه: قصه قدح های سه گانه در ضمن: حکایت اندر معنی پدید آمدن شراب. مقایسه شود نیز با اشارات مربوط در اقوال شعراء عرب:

عَلَّانِي وَعَلَّأ صَاحِبِينَا واسقِيَانِي مِنَ الْمَدَامَةِ رَبَّأ
مَا أَبَالِي إِذَا اصْطَبَحْتُ ثَلَاثَا ارشيداً دَعَوْتَنِي أَوْ غَوِيَا
ابونواس:

إِذَا الْمَخْمُورُ بَاكَرَهَا ثَلَاثَا تَطَايِرُ مِنْ مَفَاصِلِهِ الْخَمَارُ
اخطل:

إِذَا مَا نَدِيمِي عَلَّنِي ثُمَّ عَلَّنِي ثَلَاثَ زَجَاجَاتٍ لِهَنْ هَدِيرِ
خَرَجْتَ أَجَرَ الذَّيْلِ رَهْوَأ كَانَنِي عَلَيْكَ، أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَمِيرِ
مقایسه شود با قول اوحدي:

قَسْمَتِي رَاسَتَ كَرْدَمَشْ بِه سَه دُور تَا بِه نُوْشْنْدَه بِر نَبَاشْد جُورِ
إَيْن سَه دُور اَر بِه سَر تَوَانِي بِرَد رَاه اَزِينْجَا بِه دَر تَوَانِي بِرَد
جام جم / ۸ - ۳۷ و طهارت و غسل با می در مفهوم رمزی در کلام خواجه بیارست و ناظر به مرتبه طهارت و صفای باطن است:

بِه آب رُوشَن مِی عَارِفِی طَهَارَتِ کَرَد عَلِی الصَّبَاحِ کِه مِیخَانَه رَا زِیَارَتِ کَرَد
نیز مقایسه شود با: از کوچه رندان / ۲۴۱.



اسم اعظم بکند کار خود ای دل خوش باش که به تلبیس و حیل دیو مسلمان نشود
اشاره: با آنکه در مصرع دوم ضبط «مسلمان» که نسخه علامه قزوینی در آن با اکثر نسخه های قدیم موافق است اشکالی ندارد و مفهوم آن با حدیث اسلم شیطانی علی یدی و آنچه در آن زمینه در کلام ناصر خسرو و سنایی و مولانا آمده است به خوبی قابل توجیه هم هست و تکرار لفظ مسلمان هم در قوافی غزل با توجه به شیوه معمول حافظ در کلام او غیر معهود نیست چنان می نماید که ضبط سلیمان به جای مسلمان، درست تر بلکه همان درست باشد و این ضبط که لا اقل در دو نسخه قدیم معتبر هم هست بیشتر در اینجا قابل اعتماد به نظر می رسد چون قرینه تلبیس و حیل در مورد اسلم شیطانی تقریباً صارفه است به علاوه ذکر اسم اعظم در مصرع اول و اشارت به تأثیر آن یا دآور نام سلیمان است بلکه بدون اشارت به

سلیمان ذکر آن زاید و ضایع است و با تلمیحی که درین مصرع به قصه سلیمان هست و مخصوصاً با توجه به انواع تلبیس و حیل که در واقعهٔ ربودن خاتم از جانب دیو در روایات این قصه ضمن اقوال قصاص و اهل تفسیر آمده است اینکه اسم اعظم بالاخره کار خود را می‌کند و تأثیر خود را در حفظ و ابقاء ملک سلیمان انجام می‌دهد و به هر حال ملک در دست دیو باقی نمی‌ماند نشان می‌دهد که ذهن گوینده باید به قصهٔ سلیمان و تلبیس دیو و گم شدن خاتم سلیمانی مشغول بوده باشد و ذکر لؤلؤ و مرجان هم در بیت قبل:

گوهر پاک باید که شود قابل فیض ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود
نیز مؤید احتمال توجه ذهن شاعر به زمینهٔ خاتم و نگین سلیمانی است که جای دیگر شاعر در باب آن می‌گوید:

من آن نگین سلیمان به هیچ نستانم که گاه گاه برودست اهرمن باشد

صبر و ظفر هر دو دوستان قدیمند بر اثر صبر نوبت ظفر آید
اشاره: این بیت با وجود شهرت زیادی که دارد در نسخهٔ حاضر و مآخذ قدیم آن نیست. اما غالباً به حافظ منسوب می‌شود و با این حال مضمون قبل از حافظ شهرت داشته است و از شواهد استعمال آنست، قول سنائی:

ناصر پوران چوخاک و چون بادند ظفر و صبر هر دو همزادند
عقد العلی للموقف الاعلی، طبع استاد علی محمد عامری / ۱۲. همچنین مقایسه شود با قول امام قشیری: وقیل: الصبر عنوان الظفر، والصبر فی المحن عنوان الفرح ~ الرسالة القشیریة ۸۶/.

بلبل عاشق تو عمر خواه که آخر باغ شود سبز و سرخ گل به درآید
اشاره: تکرار مضمون در کلام خود شاعر:
گر بهار عمر باشد باز بر طرف چمن چتر گل بر سر کشی ای مرغ خوشخوان غم مخور

معاشران گره از زلف یار باز کنید شبی خوش است بدین قصه اش دراز کنید
اشاره: قصه که ضبط نسخهٔ قزوینی است ظاهراً از «وصله» که ضبط بعضی نسخه‌های دیگرست بهتر باشد. برای مناسبت زلف و قصه از جمله رجوع شود به قول شاعر عرب در

صدغ و سمر:

ففی سمری مَدُّ کهجرک مفرط وفی قِصَّتِی طول کصدغک فاحش

مرزبان نامه، باب نهم. مقایسه شود نیز با سخن خود شاعر:

دوش در حلقهٔ ما قصه گیسوی تو بود تا دل شب سخن از سلسلهٔ موی تو بود

به هر حال مضمون، در آنچه به تخیل و تمنی افزودن طول شب با وصلهٔ دیگر مربوط است مسبوق است یا مشهور. از جمله مقایسه شود با قول ابوجعفر البیاضی:

یا لیلۃ بات فیها البدر معتنقی الی الصبح بلاخوفٍ ولا حذرٍ

وددت لوانها طالت علی ولو امددتها بسواد القلب والبصر



ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود تسبیح شیخ و خرقة رند شرابخوار

اشاره: اسناد خرقة به رند شرابخوار و تعبیر از لباس ژندهٔ او به خرقة که نزد شیخ صوفی تقدس و تبرک دارد تعریضی دیگر در حق صوفی و اهل خانقاه است. با آنکه تسبیح و سبجه در مفهوم دانه‌هایی که به رشته می‌کشند و برای شمارش ذکر تهلیل و تکبیر و تسبیح و تحمید به کار می‌برند در شعر و ادب از جمله نزد سعدی و خاقانی و حتی ناصر خسرو سابقه دارد و همه جا نشان زهد یا ظاهر به آن تلقی می‌شود، استعمال آن در نزد قدماء متشرعه به نظر کراهت نگریسته می‌شده است و ظاهراً اصل هندی و سابقهٔ رواج آن در نزد هندوان جایی و بودایی از اسباب مزید این کراهت بوده است. واقع آنست که استعمال تسبیح در بین مسلمین از طریق زهاد و مرتاضان هندی راه یافت و در اروپا هم از عهد جنگهای صلیبی و با اخذ از مسلمین رواج پیدا کرد — هر چند روایات عامیانهٔ قوم سابقهٔ آن را به آغاز عهد مسیحیت می‌رساند و آن هم در صورت صحت اصل هندی آن را نفی نمی‌کند. اینکه قدماء زهاد و متشرعهٔ صوفیه هم آن را با نظر کراهت تلقی می‌کرده‌اند از اظهار تعجیبی که سایل در باب مشاهدهٔ آن در دست جنید می‌کند (الرسالة القشیریة / ۱۹) برمی‌آید همچنین سؤالی که در باب فایدهٔ استعمال آن از ابوالحسن نوری می‌شود و جواب او که خالی از تعریضی در باب سوء استفاده از آن به نظر نمی‌آید (طبقات الصوفیه انصاری / ۱۵۷) نیز حاکی از ندرت تداول آن در نزد قدماء صوفیه است. مضمون بیت مانحن فیه هم در کلام خواجه به انحاء دیگر نیز تکرار شده است. از جمله:

ترسم که صرفه‌ی نبرد روز رستخیز نان حلال شیخ ز آب حرام ما

روز مرگم نفسی وعده دیدار بده بعد از آن تا لخدم فارغ و آزاد ببر
 اشاره: درخواست وعده دیدار برای روز مرگ است نه بعد از مرگ. چون دیدار بعد از مرگ
 مبنی بر وعده‌یی است که نزد اشاعره مبنای قرآنی دارد و تکرار و تأکید لازم ندارد. شعر
 سعدی هم بدان اشارت می‌کند:

وعده دیدار هر کسی به قیامت لیلۃ اسری شب وصال محمد
 این دیدار روز مرگ آرزویی است حاکی از شوق لقاء که صوفیه وقوع آن را در این عالم
 برسیل شهود ممکن می‌شمارند. مفهوم بیت آنست که مرا برای روز مرگ هم باشد وعده
 یک لحظه دیدار ده، و بعد از مرگ فارغ دل و آزادم به لحد بفرست. در جای دیگر هم شاعر
 این آرزوی لقاء روز مرگ را به بیان می‌آورد:
 این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم

باز گویم نه درین واقعه حافظ تنهاست غرقه گشتند درین بادیه بسیار دیگر
 اشاره: غرقه گشتن در بادیه، یعنی ناپدید و بی نشان گشتن. این بیت و بیت ماقبل یادآور
 قول سعدی است که ظاهراً منشأ الهام خواجه است و لطفی دیگر دارد، خاصه از حیث نظام
 لفظ و معنی:

باز گویم نه که دوران فلک اینهمه نیست سعدی امروز تحمل کن و فردای دگر
 و مضمون قول حافظ به احتمال قوی ازین بیت معروف ظهیر هم متأثر باشد:
 نی نی درین میانه تو مخصوص نیستی برهر که بنگری به همین درد مبتلاست

طهارت ارنه به خون جگر کند عاشق به قول مفتی عشقش درست نیست نماز
 اشاره: صورتهای دیگر مضمون در کلام خواجه باز هم هست:
 نماز در خم آن ابروان محرابی کسی کند که به خون جگر طهارت کرد
 هر دم به خون دیده چه حاجت وضوچون نیست بی طاق ابروی تو نماز مرا جواز

مرا به کشتی باده درافکن ای ساقی که گفته اند نکویی کن و در آب انداز
 اشاره: در باب مضمون مثل که در مصرع ثانی بیت آمده است رجوع شود به گلستان:
 تونیکمی می‌کن و در دجله انداز که ایزد در بیابانت دهد باز

ایضاً نظیر مثل در حکایت فتح در قابوسنامه باب ششم به این عبارت: نیکی کن و به رود انداز که روزی بردهد. لفظ آب اینجا به طور ابهام به معنی شراب است، و آنچه در شعر حافظ آب خرابات خوانده می‌شود نیز متضمن همین معنی است:

خرقه زهد مرا آب خرابات ببرد خانه عقل مرا آتش میخانه بسوخت

غوطه در اشک زدم کاهل طریقت گویند پاک شاول و پس دیده برآن پاک انداز
اشاره: مضمون یادآور بیتی منسوب به یزیدست، در قطعه‌یی که ابن خلکان به مناسبت ذکر مرزبانی جامع دیوان یزید به وی منسوب داشته است:

و کیف تری لیلی بعین تری بها سواها وما طهرتها بالمدامع
 با آنکه فکر تطهیر عین در شیوه تفکر جاهلی گونه این خلیفه فاسق خالی از غرابت نیست
 اسناد شعر به مرزبانی در یادداشتهای از کوچه رندان / ۲۳۷ ناشی از ظن جعل یا استغراق ذهن است و محتاج به اعتذار و تصحیح.

فرشته عشق نداند که چیست ای ساقی بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز
اشاره: گلاب بر خاک کسی ریختن کنایه از رحمت فرستادن به اوست. یعنی رحمت به روان آدم باد که برخلاف فرشته معنی عشق را درک کرد و اولاد او به همین واسطه از فرشته ممتاز گشت. ذکر جام در مصرع اخیر ممکن است موهم این معنی شود که از گلاب مراد شراب است. درینصورت شاعر با آوردن این لفظ و اراده آن معنی ظاهراً به سبب توجه به مفهوم وصف رجس در باب خمر در تمسک به این طرز تعبیر ناظر به رعایت ادب لفظی در مورد آدم و خاک اوست. جای دیگر هم رندانه با تفخیم آدم عصیان او را به طور ضمنی وسیله تبرئه اولاد او می‌کند:

جایی که برق عصیان برآدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بیگناهی
 فقدان استعداد فرشته را برای ادراک عشق جای دیگر هم حافظ خاطرنشان می‌کند:
 جلوه‌یی کرد رخس دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و برآدم زد

فلک به مردم نادان دهد زمام مراد تو اهل دانش و فضلی همین گناهت بس
اشاره: مضمون عام و مشترک شامل شکایت اهل فضل و کمال از اضطرابات زمانه و از

تسلط ناسزایان و سفلگان است که در هیچ عصری شعر و ادب از آن خالی نیست. در شعر عربی:

متنبی: افاضل الناس اغراض لدى الزمن
 یخلو من الهم اخلاهم من القطن
 المعری: اولو الفضل فی اوطانهم غرباء
 تشد وتنأی منهم القرباء
 ایضاً: تعد ذنوبی عند قومی کثیرة
 ولا ذنب لی الا العلی والفضایل
 و در شعر فارسی از جمله:

سنائی: مرد هشیار درین عهد کم است
 وز کسی هست به دین متهم است ~
 هست پنهان ز سفیهان چو قدم
 هر که را در ره حکمت قدم است ~
 همه شیران زمین در المند
 در هوا شیر علم بی الم است ~
 خاقانی: عافیت را نشان نمی یابم
 دولت اندر هنر بسی جستم
 یک جهان آدمی همی بینم
 هر دو در یک مکان نمی یابم
 جمال الدین: بنگرید این چرخ و استیلای او
 مردمی در میان نمی یابم
 محنت من از فلک همچون فلک
 بنگرید این دهر و این ابنای او
 می دهد ملکی به کمتر جاهلی
 نیست پیدا مقطع و مبدای او
 و این گونه شکایت ها در کلام حافظ غالباً گزنده، رندانه و دردناک است.



ز رکن آباد ما صد لوحش الله
 که عمر خضر می بخشد زلالش
 اشاره: لوحش الله صورتی است فارسی شده از صیغه دعایی: لا اوحشه الله. یا قوت الرومی:
 لا اوحش الله من قوم نأوا فنأی
 عن النواظر اقمار و اغصان
 و فیات الاعیان ۵/ ۱۷۳.



یار دلدار من ارق قلب بدینسان شکند
 ببرد زود به جاننداری خود پادشاهش
 اشاره: تناسب و تضاد بین دلدار و قلب و جاندار و پادشه قابل ملاحظه است.
 جاننداری: وظیفه جاندار، و در مقابل مقام پادشاه مرتبه بی بس نازل است:
 دکان چرا گیرم چو او بازارود کانم بود
 سلطان جانم پس چرا چون بنده جاننداری کنم
 ایضاً: شمس تبریزی که شاه و دلبرست
 با همه شاهنشهی جاندار ماست
 جاندار به معنی سلاح دار، و به قولی به معنی نگهبان جان در فارسی و عربی سابقه استعمال

دارد. از جمله: پادشاه خوارزم ~ حالی جاننداری خاص خویش را به میهنه فرستاد ~ و فرمود آن جاندار را که باید که این دیه نگاه داری ~. اسرار التوحید، طبع استاد بهمنیار / ۳۱۴. همچنین، ابن الاثیر: فقتله و قتل معه جانداره ~ الکامل ۱۸۸/۸ و در عربی به صورت جنداریه و جنادره جمع بسته می‌شود. در بیت مورد نظر اینجا در قلب شکنی هم که شاعر آن را هنر معشوق نشان می‌دهد ایهام هست. درین عصر هم مثل ادوار گذشته معشوق سنتی شاعران ترک بچه‌بی است که در رزم به نیزه قلب سپاه دشمن را می‌شکند و در بزم به ناز قلب دوست را. مقایسه شود با قول خواجه:

یارب این بچه ترکان چه دلیرند به خون که به نوک مژه هر لحظه شکاری گیرند.



احوال شیخ وقاضی و شرب الیهودشان کردم سؤال صبحدم از پیر می فروش ~
اشاره: با چه ظرافتی در حق شیخ و قاضی تعریض می‌کند و با چه لطفی اشارت مصلحت-
 بینانه می فروش را در بیت بعد موجب الزام سکوت در باب این سؤال می‌یابد! درباره شرب-
 الیهود که عبارت از شرب پنهانی و دور از حریفان است و غیر از بخل ترس هم محرک آن
 هست و از هر دو جهت به یهود منسوبست، مقایسه شود با اشارت عبید زاکانی: طعام و
 شراب تنها مخورید که این شیوه قاضیان و جهودان باشد. کلیات عبید / ۵۴.



اگر به دست من افتد فراق را بکشم که روز هجر سیه باد و خان و مان فراق
اشاره: شکایت از فراق، با تهدید و نفرین در کلام شاعر باز هم هست:
 درونم خون شد از نادیدن دوست الا تعساً لایام الفراق
 مقایسه شود با قول شاعر عرب:

انّ یوم الفراق احرق قلبی احرق الله قلب یوم فراق
 لو وجدنا الی الفراق سبیلاً لاذقنا الفراق طعم الفراق



حلاج بر سر دار این نکته خوش سراید از شافعی نپرسند امثال این مسایل
اشاره: نکته عشق مرادست که حلاج آن را نه بر منبر بلکه در بالای دار تقریر کرد. شافعی
 که با جزئیات و فروع مسایل سروکار دارد نمی‌تواند این نکته را چنان خوش بسراید طرفه
 آنست که او نیز در جواب ظریفی که به استفتاء منظوم یک سایل داده است عشق‌بازی را با

نظر رخصت می‌نگرد با این حال بین عشقی که او رخصت می‌دهد با آنچه حلاج از آن می‌سراید فاصله از زمین تا آسمان است. برای متن این سؤال و جواب منظوم رجوع شود به: از کوچه زندان / ۲۳۷. نیز مقایسه با اسناد دیگر که در متن تأیید نمی‌شود: ابن خلیکان ۴۲۴/۲. در باب حلاج و تفصیل احوال و اقوال او که از انهماک در عشق الهی حاکی است رک: جستجو در تصوف / ۱۵۱ - ۱۳۱.



روز ازل از کلک تویک قطره سیاهی بر روی مه افتاد که شد حل مسایل
خورشید چو آن خال سیه دید به دل گفت ای کاج که من بودمی آن هندوی مقبل

اشاره: مبالغه‌بی ناروا که نفی آن از ساحت قول شاعر هم ممکن نیست و بیت سابق هم مؤید آنست و با مناعت طبع خواجه خالی از غرابتی به نظر نمی‌رسد. قطره سیاهی که از کلک ممدوح بر روی مه می‌افتد تعبیری است از نفاذ حکم او بر عالم و همین معنی را که گاه شعراء به عبارتی نظیر «بر روی مه رقوم نوشتن» نیز تعبیر می‌کرده‌اند. ازین جمله است قول مولانا که در باب رسول خدا و باستاند روایت مربوط به انشقاق قمر گوید: کسی که بر روی مه رقوم نویسد او خط نتواند نبشتن و در عالم چه باشد که او نداند؟ فیه مافیه / ۱۴۲. اشاره به کلک ممدوح و قطره سیاهی که از آن می‌چکد و اینکه صد چشمه آب حیوان بر خلق می‌گشاید و خود تعویذ جان‌فزایی است در ابیات ذیل دیوان خواجه نیز هست:

کلک تو بارک الله بر ملک و دین گشاده صد چشمه آب حیوان از قطره سیاهی ~
کلک تو خوش نویسد در شأن یار و اغیار تعویذ جان‌فزایی افسون عمر کاهی.

در بیت تخلص همین غزل ما نحن فیه هم، خواجه قلم ممدوح را مُثَمِّم رزق می‌خواند و بدینگونه به نحوی شاعرانه تقدم آن را بر جریان قدر تأکید می‌کند.

حافظ قلم شاه جهان مقسم رزق است از بهر معیشت مکن اندیشه باطل
و این معنی هم نزد شاعران ستایشگر مضمونی شایع است. از جمله در بیت ذیل:

مستوفی گردون قلم از دست بینداخت تا رأی تو شد ضابط دیوان رسایل

تاریخ و صاف ۳/ ۳۴۸. اسناد کَلَف و سیاهی ماه به امری غیر از علت اصلی آن در تخیل و تقریر شعرا سابقه دارد. از آنجمله است قول ابوالعلاء المعری در رثاء:

وما كلفة البدر المنير قديمة ولكنها في وجهه اثر اللطم

به هر تقدیر اسناد سیاهی کلف در روی ماه آسمان به کلک ممدوح، که به طور ضمنی

حاکمی از تقدم روشنائی رأی سلطان بر روشنی ماه و خورشید هم هست شامل این دعوی است که آنچه در عالم تصرف می‌کند و حلّ مسایل بدان وابسته است کلک قضا جریان ممدوح است نه تأثیر ماه و خورشید که خود آنها محکوم حکم و هندوی درگاه او به‌شمارند. طرفه آنست که این مبالغه شاعرانه با حسن طلبی که در آن هست و از همت عالی و طبع منبع رند شیراز بعید و تا حدی قبیح به نظر می‌رسد در شأن نصرت‌الدین یحیی بن مظفر پادشاه یزد و معروف به شاه یحیی است که خست و ضنّت او مشهور هم هست و به نظر می‌آید شاعر را سابق حاجتی فوق‌العاده به این امید واهی دل‌خوش کرده باشد نه تجربه گذشته‌اش از سفر یزد که اگر اصل آن هم واقع نشده باشد اشتیاق به آن در غزلش هست و عدم وقوعش باید مؤید چنین تجربه‌یی بوده باشد:

ای صبا با ساکنان شهر یزد از ما بگوی کای سرحق ناشناسان گوی میدان شما

عینم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم
 اشاره: خواجه عشق و رندی را که نزد مردم فرزانه و مقید به نام و ننگ موجب بدنامی تلقی می‌شود سرنوشت مقسوم می‌یابد که به میل و اختیار انسان نیست. در موارد دیگر هم به این معنی اشارت دارد:

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم اینم از روز ازل حاصل فرجام افتاد
 — مرا روز ازل کاری به جز رندی نفرمودند هر آن‌قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد
 مقایسه شود با قول شاعر عرب:

یلومونی فی حُب سلمی کائما یرون الهوی شیئاً تمنیته عمدا
 الا انما الحب الذی صدع الحشا قضاء من الرحمن یبلوبه العبد

دیوان الصبا، هاشم تریین الاسواق / ۳۱. ازینکه حافظ در بیت بعد هم کسب مصطلح اشاعره در مفهوم فعل اختیاری عبداً صادر از قدرت الهی و اختیار مصطلح معتزله در مفهوم قدرت انسان بر صدور فعل، هر دو را نفی می‌کند و عشق را موهبت فطری می‌خواند پیدا است که این گرایش جبری گونه، لا اقل در هنگام نظم غزل حاضر، ذهن شاعر را به شدت تمام باید تحت تأثیر داشته باشد.

اگر ز مردم هشیاری ای نصیحت گو سخن به خاک می‌فکن چرا که من مستم

اشاره: قول نصیحت گو و ملامتگر در عاشق تأثیر ندارد چرا که عشق کار عقل نیست تا اقتضای عقل و رعایت مصلحت انسان را از آن بازدارد. نظیر مضمون با صورتهای دیگر در کلام خواجه هست:

برو معالجه خود کن ای نصیحت گوی شراب و شاهد و ساقی کرا زیانی داد
 — به کام تا نرساند مرا لبش چون نای نصیحت همه عالم به گوش من بادست
 در کلام سعدی و خواجه و سلمان هم نظایر مضمون هست. نزد شاعران عرب هم مضمون سابقه دارد. از آن جمله است قول بوصیری در قصیده برده:

مَحْضُوتِي النَّصِيحَ لَكِنْ لَسْتُ اَسْمَعُهُ اِنَّ الْمَحَبَّهَ عَنِ الْعَدَالِ فِي ضَمَمٍ

شاعر دیگر:

ولا تلموموني اتباع الهوى فإننى فى شغل شاغل
 ابن خلکان ۲۷۰/۱ با آنکه خواجه به علت توغل در شعر و ادب عرب در موارد دیگر مضامین آنها را گاه اخذ و اقتباس می کند درین موضع شباهت مضمون حاکی از اخذ نیست چرا که مضمون مشترک و معنی عام است.

سایه یی بر دل زارم فکن ای گنج روان که من این خانه به سودای تو ویزان کردم

اشاره: گنج روان گنج بی پایان است که مثل آب روان دایم جاری است و رکود و نفاد ندارد و خرج هم آن را نقص و خلل نمی رساند. مقایسه شود با قول سعدی: ای فرزند دخل آب روان است و عیش آسای گردان ~ ، گلستان باب هفتم. به علاوه گنج روان در غیر این موضع تعبیری از، گنج قارون که فرومی شود از قهر هنوز (غزل ۴۹ بیت ۱۱) می باشد و ابهام بدان اشارتی به از دسترس گریزی و بی بنیادی آن است. اما آنچه اینجا در ورای ظاهر لفظ به نحو ابهام وجود آن منظور است ذات حق است که اشارت کنت کنزاً مخفياً در حدیث قدسی مربوط به آنست و لطیفه لایسعی ارضی ولا سمائی ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن نیز آن را با دل عارف مرتبط می دارد. با توجه به تلمیح و رمزی که در کلام شاعر هست سایه یی که وی می خواهد تا این گنج لاینفد بر دل وی بیفکند عنایت الهی است و این معنی در مفهوم مجازی سایه به معنی پناه نیز مستترست. ویران کردن دل به امید گنج روان اشارت به شکستگی قلب است برای آمادگی آن جهت نزول حضرت که اشارت انا عند المنکسرة قلوبهم این ویرانی را بر شاعر الزام می نماید. گنج روان درین رباعی اوحالدالدین کرمانی هم

هست:

از عمر نصیب جاودانی برگیر / سرمایه حاصل جوانی برگیر
می‌دان که حیات همچو گنجی است روان / از گنج هر آنچه می‌توانی برگیر

در خلاف آمد عادت بطلب کام که من / کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
اشاره: خلاف آمد یعنی آنچه نه بروفق سنت و عادت جاری باشد، و ترک تقالید و سنن
برای نیل به آنچه ورای مطلوب عوام است ازینجا ضرورت دارد. تحذیر از توقف در تقالید
مضمون قول شعرا و اهل حکمت است از آنجمله است نظامی گنجوی که شاید قول او در
پیدایش مضمون کلام حافظ بی تأثیر نباشد:

هرچه خلاف آمد عادت بود / قافله سالار سعادت بود
مخزن الاسرار به تصحیح و مقابله دکتر بهروز ثروتیان / ۱۶۳.

سنائی: / کانکه رست از رسم و عادت گوید اورا سنش / کای نفس بشکسته اینک شاخ طوبی اندرا
شبستری: / نمی‌دانم به هر حالی که هستی / خلاف نفس وارون کن که رستی
مجموعه آثار، به اهتمام دکتر صمد موحد / بیت ۹۵۸. به هر حال الزام تمسک به خلاف آمد
عادت از آن روست که تحقق به مقصد برای سالک جز با رهایی از عادات و تقالید عام
ممکن نیست. نیز مقایسه شود با دکتر غنی، تاریخ تصوف / ۳۰۶.

در خرابات مغان گر گذرافتد بازم / حاصل خرقه و سجاده روان در بازم
اشاره: روان به معنی زود و بی درنگ و بدون تأمل است، نظیر:
مشکران راهم ازین می‌دوسه ساغر یچشان / و گر ایشان نستانند روانی به من آر

آه کز طعنه بدخواه ندیدم رویت / نیست چون آینه‌ام روی ز آهن چه کنم
اشاره: در آن زمان آینه را از آهن صیقل کرده می‌ساخته‌اند. مقایسه شود با:
مثنوی: / روی باید آینه وار آهنین / تات گوید روی زشت خود بین ۳۵۰۶/۵
برای شواهد و تفصیلات رجوع شود به: سرنی ۷۹۵/۲ و ۸۶۲.

عشق دردانه است و من غواص و دریامیکده / سرفرو بردم در آنجا تا کجا سر بر کنم

اشاره: مقایسه شود با قول منسوب به عین القضات: عشق لؤلؤیی است شاهوار اما در قعر بحر جان بیکران جای دارد اگر عاشق خواهد ~ عزیمت آن دریای خونخوار باید کرد ~ تا آن لؤلؤی ثمین برآرد یا روزگار خود به سر آرد ~ رساله لوائح / ۸۰ — ۷۹. تشبیه می‌کند به دریا در بیت حافظ از آن باب است که نیل به عشق بدون مستی و از خود رهایی که می‌کند جایگاه انهماک در آنست حاصل نمی‌شود از آنکه عشق امریست که صحو و عقل انسان را از آن تحذیر می‌کند.



گرچه گردآلود فقرم شرم باد از همتم : گر به آب چشمه خورشید دامن تر کنم
اشاره: تقریری شاعرانه و مبالغه آمیز از حاصل مفهوم: الفقر فخری. نظیر در کلام مولوی:
 خورشید لایزال چوما را شراب داد : از کبر در پیاله خورشید نینگریم
 مطلع این غزل خواجه نیز به نحوی یادآور مطلعی است از غزل سلمان:
 حاشا که تا سلمان بود ترک می و ساغر کند : و نیز می‌گوید کنم هرگز کسی باور کند



مرا که نیست ره و رسم لقمه پرهیزی : چرا ملامت زند شراب‌خواره کنم
اشاره: لقمه پرهیزی عبارت از اجتناب از اکل شبهه و از مراتب ورع صالحان و اهل تقوی است که استمرار در اکل شبهه را مورث ظلمت دل دانند (احیاء علوم الدین ۲/ ۹۵). کلام خواجه در اینجا شامل تعریض بر کسانی است که خود از لقمه شبهه و حتی از حرام پرهیز ندارند و با این حال دایم دیگران را به نهی از منکر ایذا می‌کنند. حافظ صوفی و زاهد را هم مثل فقهاء سوء، مکرر به اکل شبهه و عدم مبالغت در آنچه لازمه ورع صالحان است متهم و ملامت می‌کند.



این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست : روزی رخسار بینم و تسلیم وی کنم
اشاره: آنچه جان عاریت به خاطریا به دنبال نیل بدان تسلیم می‌شود چنانکه پیداست لغای قبل از موت است که در بیت ذیل هم بدان اشارت دارد:

روز مرگم نفسی وعده دیدار بده : وانگهم تا به لحد فارغ و آزاد ببر
 و شاعر با این بیان ناظر به این معنی است که لقاء محبوب به دادن جان می‌ارزد و جان عاشق که عطای معشوق است باید هم در مظنة لقاء او به او تسلیم شود. مضمون ممکن است

از مبالغه در رسم هدیه‌یی که در رونما و هنگام خطبه کردن عروس داده می‌شود اخذ یا بنا شده باشد و بیت ذیل هم به نحوی متضمن آنست: قال الجنید:

فَالرَّوْحُ أَوَّلُ نَقْدَةٍ تَأْتِي بِهَا فَيُوصِلُنَا إِنْ كُنْتَ مِنْ خُطَابِنَا

شرح منازل السائرین / ۱۶۸ رؤیت حق در دنیا مسأله‌یی است که در باب جوازی عدم جواز آن از اشعری هر دو قول منقول است، الرسالة القشیریه / ۱۶۰ و بعضی عرفا از نیل یا شوق بدان سخن گفته‌اند — از جمله عطار:

هر که امروز معاین رخ دلدار ندید طفل راه است که او منتظر فردا شد

اما مسأله رؤیت که جوازی عدم جواز آن مورد نزاع بین اشاعره و معتزله است در مورد روز قیامت است در اشارت وجوه یومئذ ناضره الی ربهم ناظره (۲۳/۷۷) در باب کریمه و اذ اقلتم یا موسی لن نمون لک حتی نری الله جهره (۵۵/۲) و همچنین در سؤال موسی و جواب لن ترانی در سوره مبارکه اعراف / ۱۴۳ تفاوت اقوال را از جمله در تفسیر کشاف / ۱/ ۱۴۱ و تفسیر امام فخر / ۳/ ۸۵ می‌توان یافت ظاهراً برخلاف پندار بعضی شارحان قول خواجه درینجا منصرف به مسأله رؤیت در مورد نزاع بین اشعری و معتزلی نیست.



دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم

اشاره: زندان اسکندر بنا بر مشهور شهر یزدست که در تواریخ محلی هم از آن به زندان ذوالقرنین (تاریخ یزد جعفری / ۱۰) نیز تعبیر شده است. ملک سلیمان نیز چنانکه از تاریخ و صاف و شیرازنامه و اشارات شعرا و مآخذ دیگر برمی‌آید (برای تفصیل رجوع شود به: محمد قزوینی، ذیل ممدوحین سعدی، مجله تعلیم و تربیت / ۱۳۱۶ / ۹۱ — ۷۸۹) عبارتست از ولایت فارس. شعر متضمن اشارت به سفر یزد شاعرست که بیت ذیل هم متضمن شوق یا یاد آنست:

ای صبا با ساکنان شهر یزد از ما بگوی ای سرحق ناشناسان گوی چو گان شما

و یاد اصفهان و باغ کاران هم مؤید احتمال وقوع آنست:

گرچه صد رودست از چشم روان اصفهان و باغ کاران یاد باد



خیز تا خرقه صوفی به خرابیات بریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم

اشاره: نقد و تعریضی است بر رسوم و دعاوی بعضی از سالکان راه که گویی نزد آنها اقوال

ببخودانه ناشی از غلبات (= شطح) و دعویهای گزاف متضمن اظهار کرامات (= طامات) از لوازم خرقه مشایخ بوده است و با اینگونه دعاوی و اقوال عوام را مجذوب و رؤساء آنها را به شدت ناخرسند می کرده اند و خود را نیز ناخواسته احياناً معروض اتهام خرقه و الحاد می داشته اند. اینجا با این صلاهی که خواجه برضد صوفی می دهد، می خواهد خرقه او را به خرابات که آنجا اولیترست: این خرقه که من دارم در رهن شراب اولی ~، غزل شماره ۴۶۶ بیت اول؛ ببرد و تمام آن شطح و طامات را هم که از مشایخ قوم، امثال بایزید مذکور در بیعت بعد،

سوی رندان قلندر به ره آورد سفر دلق بسطامی و سجاده طامات بریم
و حلاج که بروفق اشارت خواجه: جرمش آن بود که اسرار هویدا می کرد، غزل شماره ۱۴۲،
بیت ۸. نقل است همه را به بازار اهل خرافات عرضه دارد و نشان دهد که این دعاوی و اقایل هم جز از مقوله همان اوهام و خرافات نیست.



حال دلم ز خال توهست در آتشش وطن چشم از آن دو چشم توخسته شده است و ناتوان
اشاره: اگر ضبط به همین صورت درست باشد و فی المثل به نحو غیر محتمل در مصرع اول حال به
معنی اکنون، و در مصرع ثانی جسمم به جای چشم نبوده باشد چنان می نماید که پس در مصرع اول
هم در هر دو موضع خال به خای معجمه باشد چنانکه در مصرع دوم نیز در هر دو موضع چشم
است و بدینگونه تناسب قرینه و ضبط خال را در هر دو موضع از مصراع اول با اداه تشبیه
الزام می کند و در سودی و نسخه دیگر نیز چنین است. مراد از خال دل حبه القلب است که
آن را سویداعو دانه دل نیز خوانند و در شعر و ادب مکرر بدان اشارت هست:

حب لولی اگر شکر باشد حبه القلب را ضرر باشد اوحدی
— وصولجان الصدغ من خده متخذ حبه قلبنی کره ابو الفتح بستی
مقایسه با دهخدا، لغت نامه. باری در اشارت خواجه در صورت صحت این تصحیح، در آتش
و وطن داشتن خال معشوق به جهت وقوع خال اوست بر روی آتشین. بروفق این قرانت
احتمالی حبه القلب شاعر هم مثل خال معشوق از شدت تب یا از شدت عشق در آتش مکان
دارد. در مصرع دوم هم شاعر بین چشم خود با دو چشم معشوق مقایسه می نماید و همین امر
قرینه بی است که نشان می دهد در مصرع اول هم خال دل شاعر با خال معشوق مقایسه و تشبیه
می شود هر چند مانعی ندارد در آتش بودن حبه القلب شاعر نه به سبب ماندگی به خال

معشوق بلکه به سبب آن بوده باشد و درینصورت ز خال توبه جای چو خال تو اظهر و در عین حال موافق با ضبط است. جای دیگر هم خواجه از خال معشوق که بر روی او سپند آسا می سوزد یاد می کند:

بر آتش رخ زیبای او به جای سپند به غیر خال سیاهش که دید به دانه
و به هر حال مضمون مسبوق است و منسوب به حنظلہ بادغیسی از اقدم شعراء دری:
یارم سپند اگر چه بر آتش همی فکند از بهر چشم تا نرسد مرو را گزند
او را سپند و آتش ناید همی به کار با روی همچو آتش و با خال چون سپند
لباب الالباب، طبع سعید نفیسی / ۲۴۱.

حجاب دیده ادراک شد شعاع جمال بیا و خرگه خورشید را منور کن
اشاره: شعاع جمال که اینجا حجاب ادراک می شود همان است که در یک حدیث معروف متداول بین صوفیه، سبحات وجه خوانده شده است و خرگه خورشید کنایه بی است از قلب بنده مؤمن که به حکم جزو حدیث ~ ولكن یسعی قلب عبیدی المؤمن (احادیث مثنوی / ۲۶) منزلگاه حق و جلوه گاه نور اوست. بدین ترتیب، شاعر چون سبحات وجه را مانع ادراک عقل می یابد از حق مسألت می کند تا دل وی را که مستعد دریافت نور حق و به همین اعتبار خرگه خورشید محسوبست به نور وجه منور سازد و آنچه را ادراکش برای دیده عقل ممکن نیست در دل وی پرتوافکن نماید حدیث مربوط به سبحات وجه: لله دون العرش سبعون حجاباً لودنونا من احدها لا حرقنا سبحات وجه ربنا. برای مأخذ حدیث و روایات دیگر رجوع شود به احادیث مثنوی / ۵۱ - ۵۰.

در راه عشق وسوسه اهرمن بسی است هشدار و گوش دل به پیام سروش کن
اشاره: اهرمن و سروش هریک پیام خود را دارند و قول خواجه در باب وسوسه اهرمن ممکن است ناظر به وسواس خناس باشد در مقابل نفثه ملایک. عن جعفر بن محمد قال قال رسول الله (ص): ما من مؤمن الا ولقبة فی صدره اذن اذن ینفث فیها الملك واذن ینفث فیها- الوسواس الخناس، فیوید الله المؤمن بالملک ~ مجمع البیان / ۵ / ۵۷۱.

شراب لعل کش و روی مه جبینان بین خلاف مذهب آنان جمال اینان بین

اشاره: آنان اشاره به کیست؟ قراین نشان می‌دهد مراد کسانی است که با نظر کردن در روی مه جبینان نظر موافق ندارند. اما سابقه ذکر از آنها در شعر نیست تا ارجاع ضمیر به آنان خالی از اشکال باشد. به هر حال اگر مطلع کلام متضمن وصف بزمی خاص که در آن «آنان» هم مثل «اینان» در ذهن مخاطب معهود باشند نبوده باشد، کلام از مسامحه خالی به نظر نمی‌آید. مگر سکوت از ذکر مرجع ضمیر به خاطر اعتماد بر حضور و وضوح آن در ذهن مخاطب باشد که هست.

گوشوار زر و لعل ارچه گران دارد گوش دور خوبی گذرانست نصیحت بشنو
اشاره: یعنی هر چند گوشواره زر و لعل در گوش سنگینی می‌کند و آن را به غرور مال و جمال از شنودن نصیحت سنگین می‌نماید و نمی‌گذارد صاحب آن به حرف ناصحان گوش دهد باری دور خوبی گذرانست ثابت و دایم نیست پس نصیحت بشنو و عمر و جوانی را که دور خوبی است به خاطر مغروری به گوشواره زر و لعل رایگان از دست مده.

آسمان گومفروش این عظمت کاند ر عشق خرمن مه به جوی خوشه پروین به دو جو
اشاره: آسمان به سبب عدم قبول امانت در بازار عشق قدری ندارد چرا که آنجا عظمت ظاهری را به چیزی نمی‌گیرند پس عجب نیست که خرمن ماه را به جوی بها کند و خوشه پروین را به دو جو گیرند. تقدیر چیز بسیار اندک و بی قدر به دو جو و جوی و نیمه جو در شعر حافظ جای دیگر هم هست، از جمله:

قلندران حقیقت به نیم جو نخرند قباى اطلس آن کس که از هنر عاریست
 — پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم
 و دو جو به همین معنی در کلام عبیدزاکانی از معاصران خواجه نیز هست: کلیات / ۲۶، به هر حال هر چند در بیت مانحن فیه «دو جو» هم مثل «جوی» کنایه از بهای بسیار اندک است طرز ذکر آنها در مقابل خرمن و خوشه آسمان نشان می‌دهد که نزد شاعر متاع عظمت فروشی آسمان هر چه باشد جز یک جو یا دو جو نمی‌ارزد و ازین گذشته درین سودا نیز آنچه حقیر ترست و به خوشه‌یی از یک خرمن می‌ماند بیشتر از خود حرم ارزایی می‌شود و این نکته آسمان را به خاطر رفعت نمایی و عظمت فروشیش که شیوه بالانشنان است تنبیه و ملامت می‌کند و کبریا و استغناى عشق را به رخ او می‌کشد. مقایسه شود با قول مولانا درین

معانی:

مکن ای آسمان ناموس کم کن که از سودای عهد ما خمیدی / ۲۸۴۷۰
 — نخرم فلک را به دو حبه والله من اگر فقیرم نکنم حقیری / ۳۳۲۱۹



الصبر مُرُّ والعمرُ فانٍ یا لیت شعری حَتّام القاه
 اشاره: قول مصحح دیوان را در باب معنی و طرز استعمال حتام، شواهد ذیل هم تأیید می‌کند:

فوا اسفا حتام ارعی مضيّعاً وآمن خوانا واذکر ناسیا
 مرزبان‌نامه، باب هشتم، ایضاً:
 فقال حَتّام تؤذینی فان سنحت حوائج لک فارکبنی الی الناس
 ابوالمظفر ایوردی به نقل ابن الاثیر، الکامل ۸/۲۶۷.



برو این دام بر مرغِ دگر نه که عنقا را بلندست آشیانه
 اشاره: مضمون نزد حافظ مکررست جای دیگر بدینگونه آمده است:
 عنقا شکار کس نشود دام باز چین کانجا همیشه باد به دست است دام را
 ذکر مضمون در سعدی بدینگونه است:
 سعدی به قدر خویش تمنای وصل کن سیمرغ ما چه لایق زاغ آشیان تست
 با اینهمه لحنی که در قول حافظ هست یادآور کلام ابوالعلاء المعری است و ممکن است از آن متأثر باشد:

اری العنقاء تکبر ان تصادا فعاند من تطیق له عنادا
 مقایسه شود با: از کوچهٔ زندان / ۲۱۵.



در مذهب طریقت خامی نشان کفرست آری طریق دولت چالاکی است و چستی
 اشاره: در مصرع اول ظاهراً به جای خامی باید سستی خواند هرچند ضبط نسخه خامی است و معنی محصل هم دارد. اما خامی که در واقع عبارت است از سختگیری و تعصب عامیانه اگر هم نزد اهل طریقت کفر باشد از نفی آن بر نمی‌آید که پس طریق دولت چالاکی است و چستی. زیرا چستی و شاطری که موجب نیل به دولت می‌شود چیزی را که الزام می‌کند

تحدیر از سستی در طی کردن طریق است و البته با خامی شاید بتوان به دولت رسید چیزی که با آن نمی‌توان به دولت نایل آمد سستی است. برای توجیه این معنی مقایسه شود با بیت دیگر خواجه که در مصرع اول از تکاسل که سستی تعبیر دیگری از آنست تحدیر می‌کند و در مصرع بعد زاد رهروان طریق و اهل طریقت را چستی و چالاکی می‌خواند و تأمل در آن تصحیح خامی را به سستی در بیت مانحن فیه الزام می‌کند:

دع التکاسل تغنم فقد جرى مثل
که زاد راهروان چستی است و چالاکی

ترا که هرچه مرادست در جهان داری چه غم ز حال ضعیفان ناتوان داری
اشاره: مصرع اول این مطلع خواجه تضمین اولین مصرع است از بیت ذیل:

ترا که هرچه مرادست در جهان داری ز نامرادی امثال ما چه غم دارد

از سعدی، و توجه به سیاق کلام سعدی نشان می‌دهد که تضمین خواجه درین موضع از لحاظ دستوری خالی از مسامحه نیست.

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت بیبری
اشاره: اینکه آدمی و پری (= انس و جن) هستی خود را مدیون هستی عشق باشد مبنی بر فحوای کریمه: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون (۵۱/۵۶) به نظر می‌رسد و بعضی اهل تفسیر ليعبدون را در اینجا به معنی ليعرفون گرفته‌اند (کشف الاسرار ۳۲۴/۹). عرفان و معرفت هم در نزد صوفیه منشأ عشق است و آنجا که رابطه انسان و خدا و عهد و میثاق است مطرح باشد لازمه آن محسوبست. در عزل دیگر هم حافظ با توجه به همین معنی، عشق را غایت ازلی وجود عالم و منشأ حرکت و شوق در تمام کاینات نشان می‌دهد:

در ازل پرتو حسنّت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

اشاره به ارتباط عشق با هستی آدم در کلام نظامی هم هست:

اول کاین عشق پرستی نبود در عدم آوازه هستی نبود

مخزن الاسرار ۱۱۵/ و اینهمه نشان می‌دهد که اینجا هستی عشق باید مطرح باشد نه مستی عشق. مصرع دوم کلام خواجه هم درین بیت یادآور عبارتی است از سعدی: و اینجا تا ارادتی نیاری سعادت بیبری. گلستان، باب دوم.

ز جام گل دگر بلبل چنان مست می لعل است که زد بر چرخ فیروزه صفیر تخت فیروزی
اشاره: ذکر فیروزه برای چرخ در مصرع ثانی غیر از اشارت به رنگ آسمان ناظر به رعایت
 تناسب و نظیر به جهت ذکر لعل در مصرع اول هم هست. تخت فیروزی را هم در مصرع
 ثانی به احتمال قوی باید از تخت فیروزی خواند. یعنی بلبل که مجال تمتع از وصل گل وی
 را بر مسند کامکاری و تخت پیروزی نشانده است چنان از جام لعلگون گل مست می لعل
 — در معنی مجازی — شده است که از تخت فیروزی خویش که چیزی جز شاخ درخت
 نیست، صفیر وی به چرخ فیروزه می رسد. احتمال بخت فیروزی که مصحح با تردید برای
 تصحیح متن داده است ضرورت و صحتش بعید به نظر می رسد و «از» باید از کتابت نسخ
 ساقط شده باشد. تخت فیروزی آیا بر سیل ایهام اشارت به یک آهنگ موسیقی هم هست؟

بسا که گفته ام از شوق با دودیده خود ایا منازل سلمی فاین سلماک
اشاره: قال الشریف الرضی رحمه الله:

ایا منازل سلمی این سلماک من اجلها اذاتیناها اتیناک
 زرناک شوقا ولوان النوی بسطت عرض الفلاة لنا جمرأ لزرناک
 کتاب المنازل والديار، لاسامة بن المنقذ / ۵۴.

دل ز ناوک چشمت گوش داشتم لیکن ابروی کمان دارت می برد به پیشانی
اشاره: گوش داشتن و به پیشانی بردن در معنی مجازی به کار رفته است و این استعمال تا
 حدی به قصد رعایت تناسب بوده است بین چشم و گوش و ابرو و پیشانی، که در بیت
 مانحن فیه غیر از آن بین ناوک و کمان هم این تناسب نظیر رعایت شده است. گوش داشتن
 در معنی صیانت کردن، چنانکه مصحح متن نشان می دهد سابقه دارد و پیشانی هم در معنی
 ستیزگی و پرویی از شواهد مذکور در ذیل نسخه تأیید می شود. موارد ذیل هم ازین گونه
 است:

گرچه شوخی است این و پیشانی توبنه عذر این پزیشانی ۲۸ جم/ج
 چو آهن تاب آتش می نیارد چرا باید که پیشانی کند موم سعدی، کلیات
 شعر حافظ درینجا تصویر جالبی از زورگویی ترکان کماندار را که در عصر شاعر در کوی و
 بازار شهر با ستیزه رویی و بیباکی مال خلق را به هرگونه می خواسته اند می روده اند عرضه

می‌کند — و این غیر از دلربایی‌های آنهاست.

خاطرت کی رقم فیض پذیرد هیئات مگر از نقش پراکنده ورق ساده کنی
 اشاره: نقش پراکنده صورت کثرات است که موجب تفرقه خاطر و مانع حصول جمعیت آن
 می‌گردد. ساده کردن ورق عبارتست از محو کردن و زدودن نقش آن و ورق درینجا کنایه از
 لوح خاطرست. اما فیض عبارت از معرفت کشفی به نظر می‌رسد که عنایت الهی در طریق
 تجلی و رفع حجابها، آن را به خاطر سالک الهام می‌کند و موجب نیل به یقین که جمعیت
 خاطر تعبیری از آنست می‌شود. نظیر معنی در کلام مولانا:

گر تو دل زین نقش‌ها خالی کنی پر ز گوهرهای اجلالی کنی

مزاج دهر تبه شد درین میان حافظ کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی
 اشاره: ایهام ظریفی که در لفظ «رای» مخفی است جالب است. پیداست که ناخرسندی
 از اوضاع عصر و فقدان ارباب کفایت در صحنه قدرت باید شاعر را به کلیله و دمنه و گفت و
 شنود رای و برهمن که رسم و راه ملک‌داری و حسن تدبیر را تقریر می‌کند متوجه کرده باشد.
 نشان دیگر علاقه و انس با کلیله هم اشارت شاعر به قصه گربه عابدست در بیت ذیل از غزل
 دیگر:

ای کبک خوشخرام کجا می‌روی بایست غره مشو که گربه عابد نماز کرد
 در باب بیت اخیر و تعریضی که هم به احوال عصر دارد رجوع شود به: از کوچه زندان /
 ۵ — ۱۶۴ مقایسه شود با / ۲۶۲.

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی می‌خواند دوش درس مقامات معنوی
 اشاره: چیزی که درس مقامات معنوی را در راستای گلبانگ پهلوی قرار می‌دهد صلابی
 است که بلبل به خاطر گل کردن آتش تجلی می‌دهد که هرچند آتش موسی است نکته
 توحید آن از زبان مرغ است و مرغ ترانه پهلوی از بردارد. در باب بلبل و گلبانگ پهلوی در ترانه
 او مقایسه شود با فردوسی در شاهنامه:

نگه کن سحرگه که تا بشنوی ز بلبل سخن گفتن پهلوی

اگر ت سلطنت فقر ببخشند ای دل کمترین ملک تو از ماه بود تا ماهی
 اشاره: سلطنت فقر استغناى ناشی از آنست و اینکه مشایخ قوم را صوفیه با عنوان شاه یا سلطان خوانده اند متضمن اشارت بدان مرتبه یا علو مقام آنها در عالم معنی است. جالب آنست که دانه هم در کومدی الهی از قدیس فرانچسکو و قدیس دومنی نیکو اولیاء مسیحی به عنوان شاهزاده نام می برد (بهشت / ۱۱) و آنها نیز مثل مشایخ صوفیه رهبران سلاسل فقر بوده اند. یک بیت از قطعۀ منسوب به ابوبکر صدیق که صحت انتسابش محل تردیدست و در کتب صوفیه گاه نقل هم می شود ممکن است منشأ این تعبیر را در نظر صوفیه نشان دهد:

یا من ترفع بالدنیا وزینتها لیس الترفع رفیع الطین بالطین
 اذا اردت شریف الناس کلهم فانظر الی ملک فی زی مسکین
 ذاک الذی عظمت فی الناس رأفته و ذاک یصلح للدنیا وللدین
 کتاب اللمع لابی نصر السراج، طبع مصر ۱۹۶۰ / ۱۷۲.



باز ارچه گاه گاهی بر سر نهد کلاهی مرغان قاف دانند آیین پادشاهی
 اشاره: درباره این کلاه که از باب تربیت بر سر باز می نهند عطار نیز در ابیات ذیل اشارتهایی روشنگر دارد:

هم ز دنیا هم ز عقبی در گذر پس کلاه از سر بگیر و در گذر ~
 باز پیش جمع آمد سرفراز کرد از روی معانی پرده باز
 سینه می کرد از سپهداری خویش باز می گفت از کله داری خویش ~
 چشم از آن بگرفته ام زیر کلاه تا رسد پایم به دست پادشاه
 تو بازی و کله داری نمی بینی جهان اکنون ولی گری کله گردی بینی آنچه می دانی

این کلاه چرمینه که بر سر باز می گذاشته اند (= کُمه، برقع) وسیله یی برای انگیزش فراغت و کنجکاوی او بوده است و هر چند در بازنامه نسوی در موضع مربوط بدان اشارت نیست، طبع دکتر غروی / ۹۱ ~ در کتب بیزره عربی غالباً از آن یاد می شود و رسم در کار باز داری هنوز هم چنانکه در دائرة المعارف بریتانیکا ذیل لغت Falconry برمی آید بیش و کم باقی است. در اروپا این رسم به تقلید شیوه باز داری مسلمین، به وسیله فردریک دوم پادشاه صقلیه (= سیسیل) و امپراطور آلمان که رساله یی بسیار معروف در باب «بیزره» برای پسر خود مانفرد تصنیف کرد تداول یافت. وی چنانکه ویل دورانت خاطر نشان می کند برای

اولین بار به اهل اروپا نشان داد که با این کلاهک چرمی می‌توان اعصاب و حس کنجکاو حیوان را در مراحل تربیت تحت نظارت درآورد. درین باب برای تفصیل بیشتر رک: W. Durant, The Age of Faith / 840. همچنین در باب کلاه باز و ارتباطش با تربیت باز رک: افلاکی / ۸۴۴. بدینگونه کلاه باز برای اونشانه کله‌داری واقعی نیست به مرحله مذلت و اسارت او مربوط است. کلاه‌داری واقعی که شوون سلطنت و فرمانروایی است به مرغان قاف — جنس سیمرغ — تعلق دارد که همه عالم تحت فرمان اوست. آیا تداعی مرغان قاف به مناسبت ذکر باز در شعر حافظ ممکن است حاکی از توجه و تذکر نا آگاه وی به قصه تمثیلی عقل سرخ در کلام شیخ اشراق باشد که آنجا نیز پیر سرخ به باز خاطر نشان می‌کند که مقام اصلی او در ورای قاف است؟

گر مسلمانی ازین است که حافظ دارد آه اگر از پیی امروز بود فردایی
 اشاره: کلام خواجه البته بالضرورة متضمن شبهه در وقوع حشر فردا نیست اگر شبهه‌یی دارد در باب مسلمانی امروزینه خویش است. در مورد تلقی شاعران دیگر از فردا، مقایسه شود با:
 عراقی: مرا گفתי که فردا روز وصل است امید زیستن چندان که دارد
 عطار: هر که امروز معاین رخ دلدار ندید طفل راه است که او منتظر فردا شد
 سلمان: ای آنکه ز فردا دهی امروز مرا بیم رویم کسی ده که امیدیش به فرداست

و گرنند مغ آتشی می‌زند ندانم چراغ که بر می‌کند
 اشاره: در مصرع اول به جای رند ظاهراً باید زند خواند که عبارت از آهن آتش زنه (برهان قاطع) است یا چوبی که از آن آتش برآند: العود الاعلی الذی یقندح به النار (اقرب الموارد) و تعبیر سقط الزند در مفهوم: ما سقط من النار بین زندین قبل الوری در نام دیوان معروف ابوالعلاء المعری و همچنین عبارت صلود الزند در مفهوم عدم خروج النار منه در دو مقامه الحرامیه والحجریه در مقامات حریری، نیز نشانه رواج و تداول لفظ درین معنی است و شواهد دیگر هم در فارسی و عربی بسیار است از جمله:

بگویم کان چه زندست و چه آتش کزو پازند و زند آمد مسمّا. خاقانی
 به زند ماند طبعم جهنده زو آتش عدوت سوخته باد از آتش زندم. سوزنی
 احسن بالواجد من وجده صبر عید النار فی زنده. ابوالعلاء المعری

و تحصل النار من المقدحة والزند، المصنون به علی غیر اهله / ۲۱.

به علاوه تناسب زند در معنی دیگرش با مغ و آتش و همچنین تناسب مغ با آتش درین شعر قرائت زند را به جای رند الزام می‌کند و البته بین رند به معنی مرد بی بند و بار با مغ که پیشوای روحانی قوم است توهم تناسب جز به تکلف ممکن نیست هرچند در شعر فارسی بین مغ و می و خرابات که از لوازم احوال رندست تناسبی هست اما در بیت ما نحن فیه این تناسب مطرح نیست و به هر حال گمان می‌رود با قرائت زند به جای رند کلام شاعر لطف و عمق بیشتر دارد.

تهران — ۱۳۶۵

نیوشاک

اسطوره گونه‌یی از دنیای تورفان

جای شکرست، نیوشاک عزیز!، که بالاخره نیوشنده‌یی خاموش و پرحوصله پیدا شد که قصهٔ عجیب مرا تا آخر بشنود. رشتهٔ سخنم را دم به دم با پرخاش و اعتراض بیهوده قطع نکند و آنچه را من به چشم خود دیده‌ام و با تمام وجود خود تجربه کرده‌ام دایم با تعجب و انکار ناروا عرضه شک و تردید ناشی از ناباوری خویش نسازد. از بس طی سالها، شاهد این ناباوری‌ها و ناهمدلی‌ها بوده‌ام بارها پیش خود فکر کرده‌ام که هیچ‌جا در تمام دنیای به این وسیعی، نمی‌توانم برای خود همدلی پیدا کنم. بارها این دغدغه برایم پیدا شده است که اگر نیوشنده‌یی برای انسان باقی نماند ناچار زبان وی هم بسته خواهد ماند و اگر بیم ملامتگر، مردم را وادارد تا جز آنچه نزد عقل مصلحت بین معقول و مجاز محسوبست بر زبان نرانند دنیا بکلی در قلمرو خاموشی که اقلیم حیوان و جمادست فرو خواهد رفت. راستی دنیای ما یک غریبستان واقعی است. مردم چنان با یکدیگر غریبه شده‌اند که برای یکدیگر حکم دیوار را پیدا کرده‌اند — دیوارهای بی پنجره. اما اگر غریبستان ما سالها همچنان مثل این دیوار بی گوش بماند دیگر که می‌تواند بپذیرد که بیرون از اقلیم حیوان و جماد هم دنیایی هست؟ درد اینجاست که من طی سالها، طی قرنهای بی نام، با هر کس خواسته‌ام این قصه عجیب خود را تقریر کنم گوش خود را گرفته است، و بی آنکه سخنی بر زبان آرد با شتاب از کنارم گذشته است. آنکس هم که چیزی از آغاز آن را شنیده است، بر من خندیده است، قصه‌ام را بر روی لبهایم کاشته است و آن را رؤیای یک دیوانه خوانده است. رؤیای دیوانه! با این عنوان، انسانها در توالی نسلها، کوشیده‌اند این قصه را نشنوند. در تمام مدت دنیایی که مثل یک دیوار بی پنجره است از من می‌گریزد. قصه‌ام را ناشنیده می‌گیرد و

نمی‌داند که این قصه من نیست قصه خود اوست. قصه انسان و دنیای اوست. فقط بی‌گوشی و بی‌زبانی است که آن را از یاد وی می‌برد. حتی نمی‌داند که او تا این قصه را از من نشنود، ازین خاموشی و فراموشی که اینجا را به یک غریبستان واقعی تبدیل کرده است رهایی نمی‌یابد. و من حتی یک گوش نیوشده هم در تمام این سالها و قرن‌ها برای آن نیافته‌ام. قصه در خاطر من مثل یک شعله فروزان زبانه می‌زند، وجودم را در جوش و سوز خود تمام می‌کند و هیچ نیوشنده‌یی نیست که آن را از من بشنود و در باب آن با من گفت و شنید کند! اما این قصه هم، آنگونه که این دنیای بی‌گوش و زبان می‌پندارد، اسطوره نیست، حقیقت است، واقعیت تجربه‌یست، جریان حیات است و من برخلاف آنچه این بی‌زبانان غریبستان ما می‌پندارند شک ندارم که تاریخ واقعی را فقط اسطوره تقریر می‌کند و جریان حیات که تاریخ قراردادی آن را در ادوار و حوادث بی‌اهمیت اما اکنده از ماجراهای پوچ و بیهوده قطع می‌کند، در اسطوره مجال توقف ندارد و اینجا بهتر به تجربه در می‌آید. آخر، در همین اسطوره است که من ولادت و مرگ انسان و دنیای او را تجربه کرده‌ام. انسان‌ها را که در لحظه‌های سختی دنیای خود را ساخته‌اند، دنیایی را که در آن همه چیز درهم، همه چیز بی‌نظم و همه چیز در حال هرج و مرج بود نظم و قانون داده‌اند. در تیره‌ترین نویدی‌ها دنبال روشنی را گرفته‌اند و تیرگی‌ها را از پیش چشم و از عرصه حیات خویش باز پس رانده‌اند. درین قصه شاهد مرگ و ولادت خویش بوده‌ام و ولادت و مرگ نسل‌های انسانی را از آغاز آفرینش و در توالی نسل‌های محکوم به مرگ و حیات دیده‌ام. در زیر زمین با مردگان همسفر شده‌ام و در روی زمین به سوی ملایک پرواز کرده‌ام. دنیایی را که در چنگال انگره مینو دچار نزع ابدی بوده است، تجربه کرده‌ام، با خرد جاودانه از هزاره‌ها و ابدیت‌ها عبور کرده‌ام. ناظر پویه و بویه انسان‌هایی بوده‌ام که حتی کودک‌هاشان هم، در پیکار با خرد خبیث آشتی‌ناپذیر و پیروز بوده‌اند. در میان فتاپذیران جاودانه‌یی زیسته‌ام که از آنسوی ازل به راه افتاده‌اند و در این سوی ابد کاروان حیات را بدرقه کرده‌اند. در آنسوی لجه‌های نیستی، زندگی‌های خود و زندگی‌های جهان‌ها را در ورای طوفان مرگ دیده‌ام. با مشی و مشیانه بهشت گمشده‌یی را که از آنجا رانده شدم پشت سر گذاشته‌ام و با آنها بهشت باز یافته‌یی را که از آن جز نقش سرابی در خاطر ندارم سر در آنسوی افق‌های دور پی نهاده‌ام. با نسل‌های بی‌پایان که از زیر برگ انجیر بیرون آمده‌اند و جز برگ انجیر هر چه را به بهشت از دست رفته آنها تعلق داشته است به باد نسیان داده‌اند همراه بوده‌ام. با آنها تهدید شر، تهدید مرگ و تهدید هر چه را اهریمنی

است به بازی گرفته ام. آنجا که در خرگاه هستی آسمان و زمین و کوه شانه از بار خویشت خالی کرده اند شانه ام را ستون خرگاه ساخته ام. با فرزندان برگ انجیر حیات را که خرد جاودانه به دنیا هدیه کرده است به دامن هستی لایزالی گره زده ام. قصه، سرگذشت من نیست سرگذشت انسانهاست، سرگذشت آسمانها و کهکشانهاست که در کشمکش خرد جاودانه با خرد خبیث انسانها را جاودانه ساخت... و حالا من که تمام یک اسطوره ابدی را در لحظه های بالندگی و پوسیدگی حیات، در طی نزاع وقفه ناپذیر تیرگی ها و روشنی ها، و در طلوع و غروب انسانها و آسمانها و زمین ها تجربه کرده ام. سالهاست درین غریستان کور خاموش دنبال نیوشنده یی می گردم تا قصه خود را در گوش او فریاد بزنم. سالهاست در پی گوش راز نیوشی می گردم تا این قصه را که قصه نجات انسانهاست برای یک گوش شنوا تقریر کنم. در تمام این مدت کسانی که من، بعد از عروج خداوند گار، با آنها برخورد کرده ام، از شنیدن این قصه ابا کرده اند، اگر چیزی از آن را شنیده اند نیز بی درنگ گوش های خود را گرفته اند، از من رمیده اند و مرا دیوانه و رویارزده خوانده اند. اما من هرگز نوید نشده ام و هرگز از جستجوی نیوشنده یی که سر قصه ام را درک کند یا آن را رؤیای یک دیوانه نخواند باز نایستاده ام. با کوه و دریا و خاک و آتش و ابر و باد هم آن را در میان گذاشته ام اما آنها با تأثر، اما با مهربانی به من گفته اند که این اسطوره انسانهاست، تاریخ آنها و رمز رهایی آنهاست. چه باید کرد؟ که طی قرن ها، از عهد خداوند گار و معلم حیات، در مراسر این غریستان کور و بی پنجره هیچ انسانی را پیدا نکرده ام که قصه ام را یک بار بشنود و پژواک آن را در گوش من زمزمه کند. حقیقت آنست که من همواره پنداشته ام که تا وقتی این اسطوره در سراسر آفاق پژواک نیابد به رهایی انسان ها کمک نمی کند. از همین روست که طی قرن ها کوشیده ام هرگونه هست نیوشنده یی را پیدا کنم که آن را از سرتا بن از زبان من بشنود و به زبان خود آن را چنانکه هست بازگو کند. فقط در چنین حالی است که شاید تمام آنها که با اصرار و لجاج از نیوشیدن این قصه از زبان من خودداری کرده اند آن را از زبان دیگری بشنوند و رمز رهایی را در گوش یکدیگر زمزمه نمایند... و حالا که بعد از قرن ها بالاخره نیوشنده یی آرام و پرحوصله گوش به قصه من می دهد و آنچه را مانی خداوند گار ما، قرن ها پیش، از زبان من شنید و آن را اسطوره حیات خواند در خلوت و سکوت عاری از بیم و دغدغه از من می نیوشد و مرا سودازده و دیوانه و ش هم نمی خواند، دوست دارم او را به زبان خداوند گار و معلم حیات خویشت نیوشاک بخوانم — نیوشنده

تعلیم حیات.

آری، نیوشاک! خدایگان ما که بشارت حیات، از جانب خرد جاودانه آسمانها به جهان خاک آورد در همین صومعه کوچک در کنار همین دریاچه دورافتاده، قرنهای پیش این مکاشفه رمزآمیز عجیب اسطوره گونه را، که من در حالی و رای خواب و بیداری تجربه کرده بودم از من شنید. با صدق و خلوصی که خاص او بود آن را الهام غیبی و شهود روحانی خواند و خاطر نشان کرد که حقیقت در پرده اسطوره صوری بدیع تر دارد و از اینجاست که شعر و قصه بیش از پند و موعظه انسان را برای عروج به آنسوی تیرگی ها آماده می کند. اما نیوشاک در آنچه برایت نقل می کنم با آهستگی و نیکو باوری، فارغ از هرگونه شتابزدگی و بدباوری، درنگر. اگر درین رویدادهای واقعی، که به نظر غیر واقع می نماید چیزی نزد تو غریب و نامأنوس می آید نیز در انکار آن شتاب پیش مگیر معنی و رمزی را که در و رای ظاهر غریب آن هست با ژرف نگری جستجو کن و آنگاه رمز حیات و مرگ و سز و دگرگونی های عالم را که به رهایی نور از ظلمت منجر می شود در خواهی یافت. اگر در ظاهر این قصه جز یک اسطوره شاعرانه چیزی نمی بینی در و رای ظاهرش مکاشفهی روحانی خواهی یافت: مکاشفهی که قرنهای پیش در همین دهکده، در نزدیک همین صومعه دور افتاده، در دنبال یک بیخودی بیمارگونه و در حالی که و رای خواب و بیداری بود برای من روی داد، و منی معلم حیات که در آخرین سفر چینستان از اینجا می گذشت آن را از من شنید و آن را الهام غیبی خواند — شاید الهام شاعرانه ای که حقیقت دارد اما خیلی بیش از آنچه در آن حقیقت هست غریب است و باور نکردنی.

آری، نیوشاک عزیز! باور نکردنی و در همان حال عین حقیقت بود. نه در خواب بود نه در بیداری. نه از روزنشانی داشت نه از شب. اما همه چیزش از یک لحظه سبز آغاز شد. لحظه ای بی آغاز و بی انجام که از میان بوته های یک گیاه وحشی فرو شکفت. از همین لحظه روایی بود که من توانستم با آسمان و زمین پیوند بخورم. زمان و مکان را درهم بتوردم و در وجود گل و گیاه بشکفم. گیاه مرمری که این لحظه سبز را مثل یک عطر آسمانی در وجود من شکوفاند، آن روز بوته هایش همه جا در اطراف من در زیر یک نسیم آرام تکان می خورد. لولی بچه ها که گلها و ساقه های آن را می چیند در حالی که صداهایشان را به هم

انداخته بودند آواز می خواندند، دست می افشاندند و با دامن های آکنده از گل و گیاه به من نزدیک می شدند. خنده خورشید صبحگاهی و طراوت گلهای کوهستان را در آنها می دیدم. از گلها و گیاه هاشان گردونه یی برای من درست کردند که ابعاد آن تمام فضای آسمان را پر کرد. ماه و آفتاب را هم چرخ های گردونه ام کردند. و بعد، در میان خنده و آواز کودکانه شان دو اسب وحشی و غول آسا را هم که شیهه پرخروش و موج یال هاشان نزدیک بود گردونه را از جا برکند آوردند و به آن بستند. وقتی لولی بچه ها با لودگی و خوش طبعی معشوقه پیرم را هم آوردند و در گردونه کنار دستم نشانددند. شلاق را که از آذرخش ابرها برایم درست کرده بودند بر پشت اسبها نواختم. معشوقه ام که با حیرت و تحسین به این دو اسب سیاه و سفید نگاه می کرد با طنازی از من پرسید: کدام یک ازین دو اسب زورش بیشترست: آنکه انگره مینو نام دارد یا این اسپننه مینو؟ جوابش را گردونه داد که هیچ از جا تکان نخورد. اسب سفید می خواست آن را به آسمان بکشد و معشوقه ام ازین عروج می ترسید و سخت به بازوی من چسبیده بود و به اسب سیاه که می کوشید تا آن را در زمین نگاه دارد با خرسندی و امید می نگرید. اما گردونه از جا نجنبید و روی زمین ماند. زمین در زیر چرخهای گردونه ناله کرد و اسبها در حالی که با خشم و خروش شیهه می کشیدند به همدیگر پریدند و با گاز و لگد به جان هم افتادند. وقتی من به چالاکی از درون گردونه بیرون پریدم گردونه سرنگون شد و معشوقه ام به یک لحظه در زیر چرخ های آن ناپدید گشت. تا وقتی من تمام این موکب پر جبروت را از دست ندادم معشوقه پیرم یک لحظه هم از من جدا نمی شد... و حالا اگر هم از عروج به آسمان باز ماندم لامحاله ازین عشق نفرت انگیز نیز رهایی پیدا کردم. گوش هایم را بستم تا هم صدای ضجه او را نشنوم و هم از بانگ خروش اسبها در امان بمانم. اسبها که مالبدن و لجام خود را گسیخته بودند سربه دنبال هم گذاشتند و من از ترس جان، و برای آنکه زیر سم وحشی و غول آسای آنها له نشوم به دهلیز یک خانه مجاور پناه بردم.



خانه خودم بود، نیوشاک! خانه یی که چند لحظه پیش در آنجا مرده بودم و با ناخرسندی از آسایش و ایمنی آن دل کنده بودم. زنم و مادرم را دیدم که آنجا در کنار یک بستر خالی بر شبیح یک جسم بیجان نوحه می کردند. بسترم خالی بود و جسم بیجانم هم که به یک شبیح اثیری می مانست از خودم فاصله زیادی داشت. سقف اطاق سبز رنگ بود و نور

پریده رنگی هم که از پنجره به درون اطاق می‌تابید سبز فام به نظر می‌رسید. چشم به سقف افتاده بود و می‌دیدم که سقف مثل غربال سوراخ سوراخ بود و از سوراخ هایش هم شعله‌های سبز رنگ به سرم می‌ریخت. درست که نگاه کردم سقف خانه‌ام یک آسمان پرستاره بود که داشت روی سرم خراب می‌شد. می‌دیدم بدنم در زیر آوار آسمان مانده است و خودم در یک گوشه دیگر اطاق ایستاده‌ام و دارم دنیایی را که روی سرم خراب شده است نگاه می‌کنم. مادرم اشک می‌ریخت و نگاه پر حسرتش داد می‌زد: چه زندگی کوتاهی! آیا هیچ به زحمت آمدنش می‌ارزید؟ هنوز شیون مادرم قطع نشده بود که من در یک لحظه سبز تمام زحمت به دنیا آمدن را تجربه کردم. یک قطره مایع شدم و در زهدان زنی بیگانه جای گرفتم. از خود بوی شهوت و حیات استشمام کردم. با آن قطره رشد کردم و دگرگونی یافتم. بزرگ شدم، نیوشاک، بزرگتر شدم. چیزی مثل یک شعور خواب‌آلود دست و پایم را به هم می‌پیوست و من به طور مبهم و نیمه بیداری آنها را به هم مربوط می‌یافتم. ندانستم چه مدت در آن حال‌ها به سر بردم اما تمام آن مدت در یک لحظه سبز، که همه چیز در آن می‌جوشید و همه چیز در آن می‌شکفت به سر آمد. بالاخره چیز ناشناخته‌یی مرا از آنجا به حرکت آورد. از دهانه زهدان بیرون خزیدم و در یک لحظه خود را در جو هوای تازه‌یی باز شناختم. آدمم به دنیا، نیوشاک! و این اولین قدم یک فاجعه حیاتی بود که به تجربه «پوچی» انجامید — دنیا آمدنی که هیچ به زحمت آمدنش نمی‌ارزید. مادرم راست می‌گفت برای یک عمر کوتاه این آمدن چه فایده‌یی داشت!

ازین گذشته تازه اول مرارت بود. کبود شده بودم. گریه می‌کردم و دهان زشتی دندانم پیچ و تاب می‌خورد. نور سبز رنگی از دو سوراخ تنگ چشم‌ها به درون وجودم نفوذ می‌کرد. هوای غلیظی مثل یک طوفان یخ از دو سوراخ بینی در تمام جانم راه می‌یافت. بیرون از زهدان هم دنیا همه چیزش برایم رنج بود. تنگنایی دیگر که حرکت در آن، از حرکت در درون زهدان آسانتر نبود. تمام این دنیا یک رنج مستمر دیگر بود: رنجی پوچ و در عین حال ترس‌آور که تمام پوست و گوشت من آن را احساس می‌کرد. تنها یک چیز بود که به من آرامش و توانایی می‌داد تا این رنج پوچ را تحمل کنم: پستان مادرم. با اینهمه، فقط وقتی عمر کوتاه خود را به پایان آوردم در پایان سالها محنت و مرارت که در زهدان دنیا گذراندم توانستم در این یک لحظه سبز به سؤال دردناک مادرم جواب دهم: نه مادر، هیچ به زحمت آمدنش نمی‌ارزید. شاید مادرم هم که داشت شیون می‌کرد تمام این رنج پوچ را

دربارهٔ من و دربارهٔ خودش تجربه می‌کرد: یک لذت، یک درد و هزاران محنت ده پست سر آن بود، با اینهمه، مرگ که مادرم به خاطر آن بر من شیون می‌کرد به زحمتش می‌ارزید. خیلی بیش از تجربهٔ به دنیا آمدن برایم قابل تحمل بود. قابل تحمل! باید بگویم تجربهٔ یک رهایی بود — پرلذت و حتی نشئه‌انگیز. به یک گردهم آیی عاشقانه می‌مانست که در یک لحظه دنیا را از هرگونه دغدغه بی‌خالی می‌کرد.



آری نیوشاک! مادرم شیون می‌کرد. زخم اشک می‌ریخت و جسم من که فقط یک شیخ اثری بود در یک بستر خالی افتاده بود. اما من در درون روح مادرم راه یافتم و حتی از روزنهٔ چشم زخم به اعماق ضمیر او نفوذ کردم. هر دوشان، دروای اشک و شیون با یک فکر واحد خود را تسلی می‌دادند: اینکه، بالاخره همه چیز تمام شد. آنها درست فکر می‌کردند: من دیگر برای آنها وجود نداشتم. با مرگ من، برای آنها همه چیز تمام شده بود. اما برای من تازه همه چیز شروع می‌شد. من در یک دنیای دیگر ولادت یافته بودم که آنها تصویری از آن در خاطر نداشتند. دنیای تازه‌یی برای من آغاز شده بود. تمام این دنیا هم با دنیایی که من آن را ترک کرده بودم هم‌مرزبه نظر می‌رسید. کنار بستر خالی خود ایستاده بودم و جسم از روح خالی شده‌ام را مثل یک تکه سنگ که در سر راه عبورم افتاده باشد با نوک پا کنار می‌زدم. نه شب بود و نه روز. از آفتاب و ماه هم که چند لحظه پیش چرخ گردونهٔ من بودند اثری دیده نمی‌شد. اما ستاره‌ها مثل میخ‌های طلایی سقف اطاقم را آرایش می‌دادند. بالاخره زنده‌ها آمدند و جسم مرا با خود بردند. شیون زن و مادرم به اوج رسید: گریه سردادند و نوحه کردند و آخر سر همه چیز را به دست فراموشی سپردند. اما من از کنار قبر، که یادم نیست تا چه مدت آنجا باقی ماندم، آنچه را در زیر خاک بر جسم بی‌جانم می‌گذشت به چشم خود می‌دیدم.

خاک بوی تازگی می‌داد، نیوشاک! و من خود را مثل دانه‌یی که می‌خواهد در درون خاک جوانه بزند در نشئهٔ یک زندگی تازه می‌یافتم. با خونسردی، پوسیدگی خود را که جوشیدن یک زندگی تازه بود از بیرون قبر، تجربه می‌کردم. پوست تنم سیاه شد و ذره ذره با گوشت و خون از استخوانم فرو ریخت. نمی‌دانم این ماجرا چقدر طول کشید اما سرانجام از تمام جسم من فقط استخوان تکیده‌یی باقی ماند. کلاه موهایش ریحب. بی‌پوست شد و کم کم مثل یک کاسهٔ خشک شد — یک کاسهٔ ترک‌خوردهٔ چوبی. با همین حال و روز بود

که خود را به دنیای زیرزمینی کشاندم. آیا می‌بایست ازین حال و روز خود خجالت بکشم؟ برعکس، اگر این حال و روز را نداشتم خجالت داشت. دنیای زیرزمینی همه‌جا از همین استخوانهای تکیده و همین کله‌های خشک ترک خورده پر بود. تمام آنها هم مثل اشباح سرگردان در اطراف من پرسه می‌زدند. خویشان و دوستان را هم بین آنها شناختم: پدرم، برادرم و آشنایان گذشته‌ام همگی به همین قیافه درآمده بودند. فکرش را بکن، نیوشاک! چقدر مضحک می‌شد اگر من با شکل و قیافه‌یی که پیش از مرگ داشتم وارد این دنیای ناشناخته زیرزمینی شده بودم. با اینهمه، یک بار که از کنار عزیزان رفته‌ام رد شدم دیگر هرگز، در میان آن همه اشباح که در اطراف من پرسه می‌زدند آنها را ندیدم.



سرانجام هرطور بود به دنبال یک صف طولانی که اول و آخرش پیدا نبود از پیچ و خم پله‌های نامریی و تاریک زیرزمینی پایین رفتم. و خود را به هوای آزاد رساندم. کنار دریا بود، نیوشاک! دریایی ناپیدا کران که می‌بایست با کشتی‌های بادبانی از آن عبور کرد و به ساحل فراموشی رسید. تمام این اشباح منتظر نوبت بودند تا از دریا بگذرند و به آن ساحل برسند. از محوطه سر پوشیده‌یی که نوری سبزرنگ از روزنه‌یی نامریی به آنجا می‌تافت عبور کردم. بالاخره خود را به اسکله رساندم. کشتی انتظار مسافران را داشت و من با مسافرهای دیگر که همه مثل خودم بودند سوار کشتی شدم. کشتی راه «پایان‌های ناشناخته» را پیش گرفت و دریا در ابر و مه تیره‌یی غوطه می‌خورد. وقتی سوار کشتی می‌شدم با عجله خود را جلوانداختم تا جای خوبی در کشتی پیدا کنم. کشتی به راه افتاد و من احساس کردم که گویی جایم از جایی که دیگران دارند بهترست. اما در وسط دریا که بهتر دوروبرم را نگاه کردم دیدم دیگرانی در کار نیست. فقط خودم بودم، نیوشاک! البته دیگران هم بودند اما آنها نیز خودم بودند و درین باره‌ام جای شک نبود.

دریا آشوب غریبی داشت و دایم زیر و بالا می‌شد. بارها کشتی ناچار می‌شد باریک شود، به شکل یک نخ تابیده نازک گردد تا از یک تنگه عبور ناپذیر بگذرد و بارها به وسعت دریا می‌شد و تمام عرصه آن را از کران تا به کران پر می‌کرد چنانکه پیش روی برایش ناممکن به نظر می‌رسید. گاه تلاطم امواج کشتی را به بالا پرتاب می‌کرد، به میان امواج خروشان می‌انداخت و باز چندی بعد کشتی دوباره راه پایان‌های ناشناخته را دنبال می‌کرد. کشتی! اما نیوشاک عزیز، وقتی دقت کردم کشتی هم چیزی جز خود من نبود. این

چیزی بود که بعد از مدتها دریانوردی، خودم در پیچ و تاب موج ها و فراز و نشیب آشوبهای دریا آن را حس کردم. پس دریا هم چیزی جز خود من نبود و وحشت ها و تلاطم های آن نیز از درون خود من برمیخاست.

بالاخره در آنسوی راه پایان ها به کرانه رسیدم و کشتی که چیز دیگری جز خود من نبود در آنجا لنگر انداخت. دنیای آنسوی پایان ها هم با دنیایی که من ترکش کرده بودم تفاوتی نداشت. آسمانش همانطور بر سر و شانهم که در زیر آوار آن خمیده بود فشار می آورد. زمین آن هم در زیر تنم حالت التهاب و هیجان داشت. از اطراف بوی لاشه گندیده، خون خشک شده، و چرک غلیظ چسبنده احساس می شد. اینجا دوزخ بود، نیوشاک! اما کسی هم جز خود من در آنجا وجود نداشت. من آنجا تبعید شده یی تنها، در جزیره یی ناشناخته بودم. احساس می کردم عذاب این تنهایی را هم باید به تنهایی تحمل کنم. اما این فقط یک احساس بود، نیوشاک! چون من در واقع به هیچ وجه تنها هم نبودم. هزارها هزار انسان دیگر با من بودند و تمام آنها نیز عین خودم بودند. دوروبرم از آنها پر بود. اما از طفل یک شبه تا پیر شصت ساله هر کس در آنجا بود عین خودم بود. می دیدم که خودم یک تنه در تمام لحظه های عمرم بجاداجدا در وجود این دیگران، جلوه دارم: در لحظه تولد و بعد از آن، در لحظه بلوغ و بعد از آن. در تمام هزاران هزار لحظه یی که از مدت عمرم می گذشت در وجود آنها زندگی دوباره یافته بودم. حس می کردم هم آن طفل یک شبه یی که زیر پستان مادر آرام یافته است منم، هم آن کودک پنج ساله یی که در سایه درخت های باغ دنبال پروانه ها و گنجشک ها می دود خودم هستم. هم آن پسر بیچه کمرو که از بازی کردن با دختر بچه ها عار دارد منم و هم آن نوجوان بیقراری که دایم دنبال عشقی در تکاپوست کسی غیر از من نیست.

همه چیز فقط وجود من بود و همه چیز در اطراف من بوی درد، بوی شرم، و بوی وحشت می داد. زمین که نوبت به نوبت داغ و سرد می شد در زیر تنم می خروشید و می نالید و نفرینم می کرد. آسمان که لحظه به لحظه بالای سرم به چرخ درآمد، دم به دم می غرید و پایین می آمد و بر من فشار می آورد. فشار خرد کننده یی تمام اعضایم را فرومی کوفت و انگار به تنهایی به اندازه تمام انسانهای دنیا خسته بودم. پایم درد می کرد، تشنه بودم. گرسنه ام بود و معاینه می دیدم که رنج و درد هزارها هزار انسان را، در همان دردهای تنهایی خود، یک جا تحمل می کنم. احساس گناه آزارم می داد و آشکارا می دیدم که از وجود خویش تمام فراخوانی دوزخ را پر کرده ام. دوزخ هم خود من بود و همین «خودی» در آنجا برای هیچ چیز دیگر

جایی باقی نگذاشته بود. تعجب کردم که حتی انگره مینو — این خرد خبیث — هم در آنجا نبود. فکرش را بکن، نیوشاک! دوزخ بدون انگره مینو! این درست مثل آن بود که اصلاً دوزخی وجود نداشته باشد! اما دوزخ وجود داشت و من آن را در وجود خود می شناختم. آه، پس انگره مینو هم که مانع از صعود گردونه ام به آسمان شده بود خود من بودم! فکرش هم برایم وحشت آور بود، نیوشاک! یادم آمد که خرد خبیث را لولی بچه ها به گردونه من بسته بودند. آیا انگره مینو با آن گردونه گمشده ام دیگر به دوزخ نرفته بود؟ اما تعجب می کردم که با اینهمه انسانهای قد و نیم قد، و با آنکه هیچ یک از آنها با من بیگانه نبود، اینجا تنهایی بیش از هر چیز دیگر دوزخ آرام می داد.

من تنها بودم، نیوشاک عزیز، تنهای تنها. تمام این انسان ها که در دوزخ اطراف من می لولیدند وجودشان چیزی جز وجود خود من نبود. در آن ساحل فراموشی، جز خود من هیچ چیز دیگر، حضور نداشت. اما نه، معشوقه پیرم در کنارم بود. چطور خود را به من رسانده بود؟ درین باره چیزی نمی دانم. اما در یک لحظه احساس کردم صدای نفسش رنج تنهایی را از خاطر من زدود. تنگ دلم نشسته بود و بوی عشق و گناه می داد. لبهایش را پیش آورد که مرا ببوسد. لیکن من مثل آنکه با زبان آتش تماس یافته باشم خود را کنار کشیدم. بوی نفس گناه آلودش به شدت کلافه ام کرد. از خودم نفرت یافتم. احساس کردم تمام عمرم بازیچه او بوده ام. ازین احساس چندم گرفتم. تحت تأثیر یک نفرت شدید ناگهانی یک لگد زدم و او را از کنار خود، از فراز صخره بی که بالای آن نشسته بودم به درون دریا افکندم. اما چقدر سبک شدم، نیوشاک! انگار دوزخ را از وجود خودم جدا کردم. یک لحظه پنداشتم دیگر هیچ چیز مرا به آن درد و رنج بی پایان پای بند نمی دارد. مثل یک حباب صابون شده بودم — سبک و شفاف. بدون آنکه یک لحظه دیگر در آن ساحل دورافتاده، بر روی آن صخره وحشی باقی بمانم، در یک آن صعود کردم. صعود به ماوراء دوزخ. به آنجا که بهشت با تمام زیبایی هایش مرا به خود می خواند!



دنای تازه بی بود نیوشاک! دنیایی غرق در نور و موسیقی! شادی و سبکباری بی شایه بی در فضای آن موج می زد. روشنی بی انتها بود، موسیقی بی پایان بود و من از آرامش و صفای درون خود دریافتم که اینجا در اوج آسمانها به قلمرو ابدیت وارد شده ام. خودی را احساس نمی کردم و «خود» را در میان همه چیز دیگر گم کرده بودم. همه چیز

دیگر، از هیچ چیز شدن من به وجود آمده بود. اما من هم هیچ چیز نبودم همه چیز بودم فقط خودی را از دست داده بودم. حالا همه چیز دیگر وجود واقعی داشت و احساس این وجود لذت ناشناخته‌یی به من می‌داد. گفتم به من، اما این درست نیست نیوشاک! چون راستش را بخواهی دیگر من هم در کار نبود. من در همه چیز دیگر حلّ و محو شده بودم و این لذت‌های ناشناخته مال «من» نبود. مال همه چیز دیگر بود و آنچه هم من احساس می‌کردم در حقیقت لذت‌های همه چیزهای دیگر بود. اما اسپنسته‌مینو چرا در اینجا حضور نداشت؟ این را هرگز درک نکردم ولیکن می‌پندارم حضور او این ابدیت عاری از خودی را ممکن بود از آن حالت سادگی و آسودگی که در فضایش موج می‌زد خالی کند. به یاد گردونه‌گمشده‌ام افتادم: آیا او سرانجام به آسمان رفته بود و به پدر عظمت پیوسته بود؟ به هر حال این دنیای ابدیت، دنیای عاری از خودی، سرانجام برای من تحملش غیرممکن شد. حوصله‌ام سررفت، نیوشاک! به آن زوج نخستین «عهد عتیق» حق دادم که نتوانستند این همه عظمت و جلال ابدی و آکنده از قدس و طهارت را تحمل کنند. در عین حال رهایی از این ابدیت بهشتی هم آسان به نظر نمی‌رسید. بازگشت به «خود» — بازگشت به خودی — را لازم داشت. آن زوج محکوم به سقوط هم نتوانسته بودند بدون بازگشت به خودی، از این ابدیت معصومانه و ملال‌انگیز رهایی یابند. با اینهمه، چیزی از لحظه سبز در وجود من باقی مانده بود و همین باقی مانده حیات خودی توانست مرا از همه چیز دیگر جدا کند. وقتی خودی را باز یافتم بی‌درنگ خود را از این اقلیم زیبایی‌های معصوم و ابدی بیرون انداختم. فریاد من آنجا را به لرزه درآورد و بدینگونه، آرامش و صفای بهشت، به سایه‌انگرمینو که همواره به صدای خودی لبیک می‌گوید، تیرگی یافت.

چند مدت دیگر از این ماجرا گذشت؟ نمی‌دانم. اما در پایان هزاره‌های از یاد رفته، دورتازه‌یی در عالم آغاز شد و دایره‌هستی باز گردش خود را از سر گرفت. هر چه بود، من که این بار دوباره خود را در روی زمین می‌یافتم تجربه دنیای زیرزمینی و مرگ و رستاخیز در اقلیم آسمانی را پشت سر گذاشته بودم. اما زمین هم دیگر آن زمینی که من ترکش کرده بودم نبود. انگار زمین تازه‌یی بود: بدون کهنگی، بدون آلودگی و بدون غبار. میان سبزه‌های نورسته آن دراز کشیدم و دنیایی را که همه چیزش از تازگی نشان می‌داد با چشم‌های حریص یک کودک کنجکا و نگاه می‌کردم.

نیمروز بود اما افق لطف و صفای یک صبح بهاری کوهستان را داشت. دنیا مثل این بود که تازه از زیر دست سازنده‌اش بیرون آمده بود و جای انگشت آفریننده افسونکارش بر روی همه چیز دیده می‌شد. همه چیز از سنگ و آب تا گیاه و جانور، در تازگی و صفای بی‌مانندی برق می‌زد. دو بوته وحشی در آن نزدیکی‌ها در کنار یک برکه کوچک به هم تنیده بود و بوی ریواس تازه از آنها می‌آمد.

طراوت و جلای آن اولین نیمروز زمین، هنوز در پیش چشم من جلوه دارد. بوی تازگی سکرانگیزی که از تن گرم و زنده زمین نوزاد برمی‌خاست هنوز در مشام من باقی است و خاطره پیدایش اولین انسان‌ها را، در یک دور تازه عالم، به نحوی نظیری در ذهنم زنده نگه‌میدارد. زمان واقعه و جزئیات آن هم اکنون دارد از پیش چشم من عبور می‌کند و همه چیز آن را چنانکه بود به خاطر می‌آورم.

لحظه‌ی خدایی بود، نیوشاک! و پدر عظمت در همه چیز و در همه جا تجلی داشت. خورشید می‌شد و در آشنایی از نور به زمین می‌ریخت. نسیم می‌شد و سزهای مغرور درختان آسمان‌پوی را خم می‌کرد. ابر می‌شد و از اشک ستاره‌ها زمین را نوازش عاشقانه می‌داد. شب‌نم می‌شد و بر چهره سبزه و گیاه بوسه نوازش نثار می‌کرد. همه چیز در وجود او غرق بود و گویی در همه چیز این احساس را به وجود می‌آورد که در آن لحظه نمی‌تواند از او جدا باشد.

اندکی از نیمروز گذشته بود که ناگهان، بوته‌های ریواس، در پیش چشم من تکان خورد: دو موجود انسانی: یک زن و یک مرد از زیر دو بوته وحشی بیرون خزیدند و با سرزندگی و چالاکی سربه دنبال هم گذاشتند. یک لحظه بعد، زن جستی زد و توی برکه پرید. آنگاه با طنازی و دلربایی زنانه‌ی مرد را نیز با خود به درون امواج صاف و آرام برکه کشید. صدای شادی کودکانه‌شان در میان امواج برکه محو شد و من با حیرت و تعجب به برکه و کناره‌هایش خیره ماندم. بوته‌های ریواس دیگر در آنجا وجود نداشت فقط شیخ محو زن و مردی دیده می‌شد که آن دورها، در آنسوی برکه، در آفتاب دراز کشیده بودند و خود را خشک می‌کردند. شیخ مرد یک لحظه از نظرم به کلی محو شد اما بخار گرم و وسوسه‌انگیزی که در آن فضای پاک ناآلوده پخش می‌شد نشانه‌ی وجود آن دیگری بود. آفتاب نیمروز گرمی مست‌کننده‌ی داشت. سفرهای دور و دراز در دنیای زیرزمینی و در ابدیت آسمانی هم مرا به شدت خسته کرده بود. احساس کرختی سکرآلودی بر من چیره شد. بالاخره پلک‌هایم

سنگین شد و خواب به سراغم آمد. چه مدت خوابیدم نمی‌دانم و شاید هفته‌ها و ماه‌ها طول کشید. صدای زنی که با جیغ کودکانه‌یی مردش را صدا می‌کرد از خواب بیدارم کرد: مشی، آهای مشی! و صدای مردانه‌یی از دور به او جواب داد: ترسیدی، مشیانه؟ ماجرای بوته‌های ریواس و داستان برکه به یادم آمد. فکر کردم خواب می‌بینم، اما حقیقت بود. بالاخره، خود را با اولین زن و مردی که نسل انسانها را در روی زمین به وجود آوردند روبرو دیدم: مشی و مشیانه. شاید تو دوسترداری آنها را به یک نام آشناتر بخوانی، نیوشاک، اما خود آنها یکدیگر را به همین نام‌ها می‌خواندند. غروب آفتاب نزدیک می‌شد و غبار بنفش آن، هول و هراس ناشناخته‌یی را در تمام افق پخش می‌کرد. وقتی مرد از دور پیدا شد زن با نگرانی پرسید: همه‌جا را گشتی؟ و مرد با نومییدی و تسلیم جواب داد: همه‌جا را، هیچ‌جا، کسی نیست. بعد، زوج خود را در آغوش گرفت و با نجوی افزود: دارم می‌ترسم، زن! غیر از من و تو هیچ کس دیگر در تمام این دنیا نیست. همه‌جا را گشتم. ما تنهاییم، زن، تنهای تنها.

صبح فردا دلواپسی و نگرانی عمیقی در رفتار مرد جلوه داشت. از آن روز به بعد، صبح‌ها خیلی زود از خواب برمی‌خاست و با شور و دلهره به همه چیز سرکشی می‌کرد. با عجله از کوه بالا می‌رفت و آفتاب را که تنگ غروب در آنسوی کوه فرو رفته بود با داد و فریاد از خواب بیدار می‌کرد. به سبزه‌ها و گلها با کف دست آب می‌پاشید تا از خواب آلودگی و کمرختی شبانه بیرون آیند و سبزنده و بانشاط شوند. عصرها هم که پیش زن برمی‌گشت به محض آنکه روی او را می‌بوسید باز با عجله به بالای کوه می‌رفت. ماه و ستاره را با سوت‌های ممتد صدا می‌زد تا در قمر دره خواب نمانند و دنیا شب هنگام در وحشت و تنهایی فرو نرود. بعد، آنچه را از میوه‌چینی روزانه به دست آورده بود در کنار زن با ذوق و اشتها می‌خورد. اما به زن نزدیک نمی‌شد، قدری دورترک، در کنار او دراز می‌کشید. شاید برای آنکه با یک شجره ممنوعه دیگر دچار وسوسه نشود خود را از زن دور نگه می‌داشت. خیلی دیر به خواب می‌رفت و تا صبح چندین بار ازین پهلوی به آن پهلوی می‌غلطید. اما زن، که انگار از رؤیاهای شبانه خویش خیلی لذت می‌برد از همان اول شب به خواب می‌رفت و تا وقتی پنجه‌های گرم آفتاب را روی پیشانی خود احساس نمی‌کرد از جا بلند نمی‌شد. مرد هر روز خسته‌تر می‌شد و زن هر روز بیشترک به دنیای رؤیایا پناه می‌برد. سکوت دلهره آمیزی، مثل یک دیوار عبورناپذیر، دنیای آنها را از هم جدا می‌داشت. بعد از هفته‌ها، وقتی زن، باز با

دلنگرانی از وی پرسید که آیا هیچ کس را در راه های دوردست ندیده است؟ مرد با نگاه سرگشته اش در چشم او خیره شد. بعد شانه هایش را بالا انداخت و جواب داد: هیچ کس نیست، زن. اینجا باید در تنهایی و فراموشی پوسید. همه جا خاموشی است، همه چیز بیزبان است. از چه کسی می توان امید یاری داشت؟ امروز با گل حرف زدم لبخندی سرد و زورکی به من تحویل داد. با درخت سخن گفتم سرش را تکانی داد و هیچ نگفت. با آب حرف زدم غرشی کرد و به راه خود رفت. ابر را صدا زدم بی اعتنا راه خود را پیش گرفت. حیوانات هم هیچ کدام با من حرف نزدند. سنجاب تا چشمش به من افتاد پوزه اش را حرکتی داد و با چالاکي پرید توی درختها. شغال زوزه یی کشید و راه تپه های دور را پیش گرفت. خرگوش هم اول زلزله به من نگاه کرد و بعد با بی اعتنایی سرش را کرد توی علفهاش. پیداست که همه چیز در ترس و تنهایی به سرمی برد، همه چیز حال و روز ما را دارد، از هیچ چیز نمی توان امید یاری داشت، نمی دانم چه باید کرد؟ زن جواب داد: پس تمام کارها برعهده خود ماست، یعنی برعهده تو. آیا برای همین است که اینقدر ترسیده یی؟ مرد که می کوشید خود را خونسرد نشان دهد، با لحنی که از سرزنش خالی نبود جواب داد: آخر دنیای به این بزرگی را که من به تنهایی نمی توانم راه ببرم. گوش کن، مشیانه. امروز از میوه چینی هم دیگر چندان چیزی گیر نیامد. حتی آنچه شجره ممنوعه نیست نیز اینجا دارد خشک و تپه می شود. اگر چند روز دیگر ستاره ها در زیر گرد و خاک زمین ناپیدا شوند، دریچه افق بر روی آفتاب بسته بماند و ابر به گل و گیاه آب ندهد چطور می توان در این «بهشت باز یافته» زندگی کرد. شاید یک روز هم سقف آسمانش فروریزد و وجود من و تو در زیر آوار آن مدفون شود. باید فکری کرد، زن. هیچ کس دیگر اینجا به فکر ما نیست. حیوانها بیزبانی را بهانه کرده اند و لب از لب بر نمی دارند. کوه و دریا عبوس و خروشان سر جای خود مانده اند و به هیچ کاری دست نمی زنند. رودخانه سرش را پایین انداخته است و به راه خود می رود. زمین تنش را به آفتاب واداده است و از تنبلی هیچ از جایش تکان نمی خورد. نمی دانم چطور می توان دست تنها این بهشت باز یافته را سر پا نگهداشت... زن که این نطق طولانی مرد او را به یک سکوت طولانی تر وادار کرده بود با کج خلقی گفت: چه حرفها! دنیای به این بزرگی به چه درد ما می خورد. من که غیر از خود تو چیز دیگری نمی خواهم. آیا برای تو غیر از من چیز دیگری در تمام دنیا وجود دارد، مشی؟

آری نیوشاک عزیز، ایندفعه نوبت مرد بود که به یک سکوت طولانی پناه ببرد. جوابی به این سؤال زن نداد. چه فایده داشت این گفت و شنود بی فایده را دنبال کنند. هنوز برای زن دنیا جز در شور و آواز خودش و جز در نگاه و لبخند مردش احساس نمی‌شد. اما مرد به‌طور غریبی احساس نگرانی می‌کرد. از آن روز در نگاه او نوعی درماندگی و خواهشگری انعکاس داشت و شانه‌هایش انگار در زیر فشار یک بار نامرئی روز به روز بیشتر خم می‌شد. از نگاهش پیدا بود که گویی از آسمان در می‌خواهد تا بر سرش خراب نشود و از زمین خواهش می‌کند در زیر پایش فرو نرود. عصرها هم که از میوه‌چینی بازمی‌گشت بعضی روزها به کلی دست خالی بود. ترس و نگرانی در تمام رفتارش جلوه داشت و هر روز نگرانتر از پیش به نظر می‌رسید. روزها و ماه‌ها این ترس و دلهره در وجودش چنگ انداخته بود. بالاخره قحطی آمد و با آمدن آن زمین خشک، کوه غبارآلود و رود بی آب شد. ترس گرسنگی مشی و مشیانه را به این فکر انداخت که گوشه آرام اما آفت‌زده خود را بگذارند و راه افت‌های دوردست را پیش گیرند. افت‌های ناشناخته همه جا پر از وحشت به نظر می‌رسید. لاشه‌های حیوانات تمام راه را از عفونت انباشته بود. از کوه و دره غبار خشک برمی‌خاست. به زحمت ریشه‌های خشکیده یک گیاه پژمرده یا ته‌مانده آب یک برکه خشک شده به آنها امکان سد رمق می‌داد. خیلی راه رفتند، خیلی رود و کوه خشک و غبارآلود را پشت سر گذاشتند. بالاخره، یک افق ابرآلود و سبز به آنها امید زندگی داد. در زیر رگبار ملایم یک باران صبحگاهی از خوابی که خستگی راه دور و درازی را از تنشانش می‌گرفت چشم گشودند. دوروبرشان طراوت و سرسبزی بهشت از دست رفته دوباره زنده شده بود. زیبایی و آرامش افق تازه خستگی یک مهاجرت طولانی و پر دلهره را از تنشانش بیرون آورد. با اینهمه، دغدغه زوال همچنان زندگی آنها را از ترس و نگرانی پر می‌کرد. مرد این نگرانی را با تمام وجود خود حس می‌کرد و در عین حال از تهایی و خاموشی دنیای اطراف خویش رنج می‌برد. از این رو، وقتی زن خواست ماجرای ولادت فره‌وهر را که شب گذشته آن را با چشم خود دیده بود برایش نقل کند شانه‌هایش را با بی‌اعتنایی بالا انداخت و گفت: این هم یک رؤیای دیگرست، مشیانه. تو هرگز از این رؤیاهای دلنواز نمی‌توانی بیرون بیایی. به علاوه وجود این فره‌وهرها چه باری را از دوش من بر خواهد داشت. نه آیا باز هم باید از ابر خواست تا سایانش را روی گلها نگهدارد، از آفتاب باید درخواست کرد سرش را از پنجره افق درون بیاورد، و از زمین هم باز باید تمنا کرد گل و میوه‌اش را در اعماق وجودش پنهان نکند؟ زن

لبخند زد و با لحنی که حاکی از اطمینان کامل بود گفت: اما دوست من، حالا دیگر فره‌وهرها ولادت یافته‌اند و بر سراسر دنیا فرمانروایی خود را آغاز کرده‌اند. ابر برای خودش نگهبانی دارد که با شلاق رعد و برق آن را به هر سویی بخواهد می‌راند، آفتاب پرورنده‌یی دارد که به او اجازه نمی‌دهد در آنسوی کوه بیش از یک شب به خواب برود. باران و باد و کوه و دره و شبنم و ستاره نیز هریک فره‌وهر خود را دارند. تمام اینها هم از زروان و زنش به وجود آمدند. خود من ولادت آنها را دیدم، مرد. اگر توندیدی برای آن است که خواب بودی مشی، آخر این رؤیا نیست که در حال خواب هم آن را بتوان دید. داستانش به شنیدن می‌ارزد. نمی‌خواهی آن را برایت نقل کنم؟ مرد لبخندی شک‌آلود بر لب راند اما چشمهایش را برهم گذاشت و، زن با صدایی هیجان‌زده داستان ولادت فره‌وهرها را برایش روایت کرد:



آری نیوشاک! مشی دم در کشید و مشیانه داستان ولادت فره‌وهرها را آغاز کرد: شب از نیمه گذشته بود مشی! ماه از کناره‌های افق پایین می‌رفت و من با چشم خواب‌آلوده حرکت آرام او را دنبال می‌کردم. یک لحظه، شکوه و هم‌انگیزی برهمه جا چیره شد. صدایی مثل بانگ رعد آسمان را لرزاند. منظره بیمانندی بود. ستارگان کنار کشیدند و راه را برای عبور یک موکب آسمانی باز کردند. از میان پاره ابری نورانی دو شبخ اثری از آنسوی افقهای دور ظاهر شد. ستارگان با شور و هلهله فریاد کشیدند و بلافاصله جاده‌یی به پهنای تمام آسمان بین آسمان و زمین کشیده شد. تمام جاده از گل و سبزه و آب و درخت پوشیده بود. شبخ‌ها که از نیمرخ‌هایشان خطوط سیمای یک مرد و یک زن نمودار بود بسا جلال و وقاری درخور از ما برتران در طول جاده به حرکت آمدند: زن با موهای طلایی و چشم‌های آبی آسمان صاف صبحگاهان را به خاطر می‌آورد و مرد با شانه‌های پر قدرت و بازوان سطریش به یک قلعه پرشکوه آتشفشانی می‌مانست. زیبایی‌های آنها را فقط برگ انجیر کوچکی مخفی می‌کرد. مرد آواز می‌خواند و زن گردن و شانه خود را با آهنگ نوای او حرکت می‌داد. بالاخره در زیر درختی که همان شجره ممنوعه بهشت از دست رفته ما را به خاطر می‌آورد پایبازی پرشوری آنها را در آغوش هم افکند. موسیقی سحرآمیزی بود که حتی سنگ و کوه را هم به حرکت درمی‌آورد. نمی‌دانم این پایبازی چه مدت طول کشید اما در تمام آن مدت حس می‌کردم که التهاب ناشناخته‌یی تمام کاینات اطراف را هم گنج و سرمست کرده بود. یک لحظه، دستهای دو شبخ حلقه شد و هر دو روی سبزه‌ها در غلطیدند.

سکوت و تیرگی رازناکی دنیا را فراگرفت. فقط برگ انجیر بزرگی دیده می‌شد که حرکت خفیفی داشت و صدای نفس‌هایی که گرم اما بریده بریده بود. وقتی دو شب از کنارهم برخاستند مثل درختهایی که در پایان یک شب بهاری سراپا از گل و شکوفه سرشار می‌شوند بر و آغوش آنها پر از شب‌های کوچک بود. پر از فره وهرهای شوخ و شنگ که در هنگام تولد می‌خندیدند و از شانه و گردن شب‌های نامرئی بالا می‌رفتند. با خنده این بچه‌ها تمام ظلمت و هراس شب تبدیل به شادی و شوخی شد و تمام ستاره‌ها در پیش این نوزادان فرمانروا سر خم کردند. حالا دیگر دنیا مال فره وهرهاست، مشی: مال این، زادگان زروان. که بعد ازین توجه و مراقبت آنها تمام دنیا را زیر فرمانشان در می‌آورد. بعد ازین دیگر برای توجای هیچ گونه دلواپسی و دغدغه‌خاطری نخواهد ماند. آفتاب دیگر، هرگز در پشت کوه‌ها به خواب نخواهد رفت، پنجره افق بر روی ماه بسته نخواهد ماند، و ستاره و شبنم گرد و غبار نخواهد یافت. فره وهرها هریک آنچه را فرمان «پدر عظمت» به عهده او می‌سپارد انجام خواهد داد و دیگر هیچ گونه نگرانی برای توباقی نخواهد ماند.

مرد لحظه‌یی به فکر فرورفت. اما فکرش به جایی نرسید. اطمینان داشت که این یک رؤیای دلنواز بیش نیست اما رؤیای دلنواز نگرانیهایش را می‌کاست و همین هم برای آرامش خاطرش کافی به نظر می‌آمد.

بالاخره شانه‌هایش را بالا انداخت و با خونسردی و حالت تسلیم گفت: ازین قرار دیگر کاری برای ما باقی نمانده است. زن از درخت انجیری که زیر سایه‌اش لمیده بودند برگ بزرگی کند، و با لبخندی شوخ و مودیانہ جواب داد: جز آنکه مثل آن دو شب به زیر برگ انجیر پناه ببریم. آنوقت مرد زن را در کنار کشید. از آن لحظه مشی و مشیانہ بهشت گمشده را در زیر برگ انجیر کشف کردند. نگرانی‌های مرد در نشئه رؤیای برگ انجیر فراموش شد و از موج آغوش آنها زندگی شادمانه‌یی شروع به طپیدن کرد.

روزهای بعد آفتاب بی آنکه مرد آنرا صدا کند هر روز از آنسوی کوه بیرون می‌آمد، و ابربی آنکه وی از آن درخواست نماید هر روز به گلها و سبزه‌های دشت و کوه آب می‌داد. بالاخره رؤیای زن و نشئه دنیای برگ انجیر او را مطمئن کرد که با ولادت فره وهرها دیگر برای آنها جایی برای دلواپسی نمانده است. دنیای برگ انجیر، بهشت بازیافته مشی و مشیانہ شد و چیزی نگذشت که بچه‌های قد و نیم‌قد تمام دوروبر آنها را پر کرد. اما بچه‌های مشی و مشیانہ، به زودی، جا را برای بچه‌های زروان و زنش تنگ کردند. چرا که

تا، چندان بچه از زیر برگ انجیر بیرون می‌آمدند چند قدم دورتر کنار می‌کشیدند، دوتا دوتا زیر برگ انجیر تازه‌یی می‌رفتند و باز از زیر برگ انجیر آنها هم چیزهایی مثل خودشان بیرون می‌آمد. طولی نکشید که از زیر برگ انجیرها انبوه بچه‌ها مثل صف مورچه‌ها همه جا جوشید و تمام دشت و کوه اطراف را در زیر امواج خود گرفت. بالاخره یکه‌خشته پیدا شد و چند بار زمین را برای ریمه‌های ستوران و فرزندان خویش فراخ کرد. قحط سالی‌ها پیدا شد، و جنگ و سیل و زلزله بارها دنیا را زیر و رو کرد. بوران سرما هم، که در آیرانه و بجه برخاست، همه چیز دنیای یکه‌خشته را برباد داد. اما باز آنچه از کارخانه عظیم برگ انجیر بیرون می‌آمد تمام دنیا را از تخم و ترکه‌های مشی و مشیانه پر کرد. همه جا تا پایان افقهای دور جوش بچه‌های برگ انجیر بود و در برابر انبوه روزافزون آنها هرچه بود خود را کنار می‌کشید. اول جنگل کنار کشید و برای آنها جا باز کرد. بعد کوه و افق عقب رفتند و بالاخره دام و دد از مقابل آنها به جاهای دوردست پناه بردند. آخر سر فره‌وهرها هم که در برابر این انبوه فزاینده مجال نفس کشیدن نداشتند به درون غارها، بالای کوه‌ها، و اعماق جنگلهای وحشی خزیدند و با دلسردی و سرخوردگی میدان را برای این بچه‌های نسل برگ انجیر خالی گذاشتند. دوباره وحشت‌های گذشته تجدید شد. آفتاب اندک اندک تیرگی گرفت، مهتاب کم کم رنگش را باخت، و بالاخره ستاره‌ها هم شوخی و سرزندگی خود را ازدست دادند و با چشم‌های سرد و بیروح به دنیا نگاه می‌کردند.

آری نبوشاک! دنیایی که من در طی عمر یک لحظه سبز، طراوت و صفای اول صبحش را در لرزش ملایم برگهای آن دو بوته ریواس وحشی دیده بودم، اکنون مشاهده پژمردگی و تیرگی غروبش برام حزن‌انگیز بود. در تمام این مدت نه مشی و مشیانه مرا دیده بودند نه زروان و فره‌وهرهایش نهانگاه مرا کشف کرده بودند. من در خط سیر یک لحظه سبز طلوع و غروب انسانها و ولادت و مرگ فره‌وهرها را دیده بودم. دنیا که در آن اولین صبح خلقت آنهمه لطف و طراوت داشت اکنون به یک پایان غم‌آلود نزدیک می‌شد. هر روزیکه می‌گذشت دنیای بچه‌های مشی و مشیانه چیزی از طراوت و صفای خود را ازدست می‌داد. بچه‌های آسمان از تخت جبروت پایین کشیده می‌شدند و بچه‌های زمین تخت آنها را اشغال می‌کردند. زروان که مشی و مشیانه را به خاطر شجره ممنوعه از بهشت رانده بود، زمین را برای فرزندان برگ انجیر به دوزخ مخوفی تبدیل کرده بود که در آن شجره ممنوعه‌یی هم

وجود نداشت. انسانها مثل حیوانات درنده به گوشتخواری کشیده شدند. به خاطر یک وجب خاک، به خاطر یک ذره آب، و به خاطر یک مشت سنگریزه دایم برای یکدیگر چنگ و دندان تیز می‌کردند. افق هر روز تنگتر می‌شد و آسمان هر روز به زمین نزدیکتر می‌گشت. گرد و دود، و خون و آتش دیگر چیزی از آن لطف و طراوت دنیای قبل از برگ انجیر باقی نگذاشت. پیدا بود که دیگر دست هیچ فره‌وه‌ری فانوس ماه را بر طاق آسمان روشن نمی‌کند و گرد و غباری را از پنجرهٔ افق نمی‌زداید. نسل زروان همه چیز را برای نسل مشی و مشیانه رها کرده بود و برگ انجیر هم نسل مشی و مشیانه را به آستانهٔ یک انتحار جمعی کشانیده بود. دنیا هر روز محدودتر می‌شد و باز این دنیای محدود را انسانها تکه تکه می‌کردند، بین خود تقسیم می‌کردند و باز بر سر این تقسیم هم مثل درندگان به جان هم می‌افتادند. بالاخره مردم نسل برگ انجیر دره‌های سایه‌دار و دشتهای آفتاب‌خورده را گذاشتند و از ترس یکدیگر در لانه موش‌های تاریک زیرزمینی خزیدند. نمایش برگ انجیر هم هر روز انبوه انسانها را بیشتر، زندگی آنها را دشوارتر، و عرصهٔ زندگیشان را محدودتر می‌کرد. آخر سر، شروع کردند به خوردن همدیگر و به زودی ضعیفان طعمهٔ اقویا شدند. روزی هم آمد که تمام دنیا عبارت شد از اشتهایی برای خوردن یکدیگر و شهوتهای برای بازی برگ انجیر. اما بازی برگ انجیر دیگر خطرناک شده بود چون نسلی که از زیر برگ انجیر بیرون می‌آمد جز خودش چیزی برای خوردن نداشت. بچه‌ها تا گرسنه می‌شدند یکدیگر را می‌دریدند و مادرها تا فرصت پیدا می‌کردند بچه‌های همسایه را می‌خوردند. آسمان مثل سقف وارفته‌یی آنقدر پایین آمده بود که بچه‌ها به جای اسباب عروسک با ماه و ستاره‌ها بازی می‌کردند. با اینهمه، آوار آسمان مثل آسیا سنگ غول‌آسایی زمین را تهدید می‌کرد و دنیا با تمام انسانهایش که دیگر به دشواری می‌توانستند نفس بکشند و حتی با تمام فره‌وه‌رهای خواب‌آلودش که دیگر زحمت باز کردن چشم را هم به خود نمی‌دادند، داشت در زیر فشار این آسیا سنگ عظیم خرد و له می‌شد.



زمان تصمیم فرار رسید، نیوشاک! دنیا داشت به آخر می‌رسید و من که در پناه لحظهٔ سبز خویش از هر تهدیدی ایمن بودم می‌بایست برای نجات آن بر پا خیزم. این وسوسهٔ قهرمانی نبود، بانگ درونی بود که مرا به نجات دنیا می‌خواند. معطل نشدم، نیوشاک. جای تردید و تأمل نبود. در یک چشم برهم زدن از جا جستم. از پناهگاه آن لحظهٔ ابدی بیرون آمدم و خود را به کنارهٔ افق رسانیدم. شانه‌ام را در زیر لبهٔ افق که آسمان از همانجا داشت

بر روی زمین وامی رفت گذاشتم و این سقف نیلگون را که مثل یک لاشه بیحرکت به سنگینی کوه سرب شده بود با دو دست بر روی سرم بالا بردم. بالاخره جایی باز شد تا هوای تازه‌یی به درون این دخمه راه پیدا کند. دنیا دوباره نفسی تازه کرد، نیوشاک! از کناره افق روشنی خورشید پیدا شد و نسیم خنکی سینه‌ها را آرامش داد. به دوروبرم نگاه کردم. مردها و زن‌ها زیر برگ انجیرهاشان به خواب رفته بودند. فقط بچه‌ها بودند که با چشم‌های زیرک و نگران بیدار بودند. وقتی سقف آسمان از روی سرانسان‌ها بالا رفت بچه‌ها فریاد شادی کشیدند. ستاره‌ها که در حال خاموش شدن بودند روشنایی خود را باز یافتند. کوه‌ها که در حال فرو ریختن بودند سرشان را بالا گرفتند و رودها که رمقی برای حرکت کردن نداشتند دوباره پویه آغاز کردند. از تمام کاینات یک فریاد شادمانه برمی‌خاست: زنده باد انسان! بچه‌ها از همه‌جا دوروبر من جمع شدند، نیوشاک! مشی و مشیانه هم در میان آنها بودند. تا چشم بچه‌ها به این پدر بزرگ فراموش شده افتاد با شوخی و لودگی معصومان‌شان فریاد زدند: کجا بودی، بابا؟ و من بیرحمانه گفتم: در زیر برگ انجیر. وقتی پیرمرد نگاه معنی‌داری به مادر بزرگ کرد ازین جواب سرزنش آمیز خود، سرخ شدم. اما سروصدای بچه‌ها نگذاشت جواب بابا بزرگ را بشنوم. فقط مشیانه در حالیکه با محبت و غرور مادرانه‌یی به من و بچه‌ها نگاه می‌کرد زیر لب منگید: دنیا دیگر مال شماست، بچه‌ها. مال خودتان. مادر بزرگ راست می‌گفت، نیوشاک در آن لحظه به دوروبرم نگاه کردم، غیر از من و بچه‌ها دیگر در تمام دنیا هیچ کس دیده نمی‌شد. زن‌ها و مردهای برگ انجیر انگار آب شده بودند و به زمین فرو رفته بودند. فقط سایه مشی و مشیانه از دور دیده می‌شد که در میان هلهله و غریو یکدسته از بچه‌ها با تائی صحنه را ترک می‌کردند. سایر بچه‌ها دوروبر من بودند. از کوه‌ها و تپه‌ها بالا می‌رفتند، کوه‌ها و تپه‌ها را مثل اسباب بازی جا به جا می‌کردند و می‌کوشیدند تا با دست‌های کوچکشان سقف آسمان را بردوش آنها بگذارند. اما کوه و تپه نمی‌توانست سنگینی آسمان را تحمل کند و باز شانه‌های من بود که لبه افق را بالا نگه میداشت. ناگهان صدای سائیدن چرخ گردونه‌یی بر سنگ فرش جاده در گوشم پیچید. گردونه من بود که بچه‌ها این بار مشی و مشیانه را به آن بسته بودند. شاهد عهد شباب هم در آن نشسته بود و عنان اسب‌ها را به دست داشت. با خونسردی و بیخیالی سوت می‌زد و با علامت دست و لب برای من بوسه می‌فرستاد. این پتیاره برای چه دوباره پیش من برگشته بود؟ هرچه درین باره فکر کردم جوابی برای این سؤال خود نیافتم. اما وقتی این را از خود او

پرسیدم انگشت سبابه اش را بر لب گذاشت و آهسته نجوی کرد: آخر حالا تو یک قهرمانی عزیزم، و من نمی‌توانم قهرمان عزیزم را تنها بگذارم. بعد هم دهانش را نزدیک گوشم آورد و آهسته چیزی در گوشم زمزمه کرد که هنوز هم نمی‌توانم باور کنم. باور کردنی نیست، نیوشاک اما پتیاره به من اطمینان داد که این عین حقیقت است: مشی و مشیان به بچه‌ها برای آن به گردونه بسته بودند که دیگر انگره‌مینو و اسپننه‌مینو وجود نداشت. آخر، اسب سیاه را بچه‌ها به خاطر پیروزی من قربانی کرده بودند و اسب سفید هم، از ترس یا خوشحالی، راه آسمانها را پیش گرفته بود. پیرزن پتیاره، اصرار داشت مرا در گردونه سوار کند و با خود به جاهای دوردست برد. اما بچه‌ها که در پیرامون من با کوه و دره بازی می‌کردند و لبه افق را بالا و پائین می‌بردند تا چشمشان به گردونه من افتاد، همه چیز را رها کردند و به سمت گردونه راه افتادند. هجوم آنها معشوقه پیرم را از گردونه پایین انداخت و اسبهای تازه گردونه را با تمام بچه‌ها به افتهای دور برد. وقتی معشوقه پیرم دستهایش را دور گردن من انداخت از نزدیک دیگر نمی‌توانستم او را بشناسم: به اندازه یک دختر بچه ظریف بود. گردونه با مشی و مشیان و با تمام بچه‌های نسل برگ انجیر دور می‌شد و این دختر بچه ظریف با حسرت و وحشت، گرد و غباری را که دنبال آن در فضا موج می‌زد به من نشان می‌داد: گرد و غباری خون‌آلود که در نور سبزرنگ یک غروب ابدی محو می‌شد.



باز من ماندم و دنیایی خالی که فشار سنگینی آن را بر روی شانه‌هایم احساس می‌کردم. من چیزی مثل ستون یک خیمه، مثل ستون سقف صبح عالم شده بودم و گویی محکوم بودم ظلمت شب و نور صبح را بر روی شانه‌هایم نگهدارم. یاد روزهایی افتادم که مشی و مشیان در کنار برکه و نزدیک بوته ریواس وحشی احساس تنهایی می‌کردند. گردونه‌ام با آن بچه‌ها به کجا رفت؟ تا امروز هیچ کس نتوانسته است به این سؤال من جواب بدهد. اما دیگر حتی آن گرد خون‌آلود هم که به دنبال آن در کنار افق پیدا بود اندک اندک محو شد و نشانی از آن باقی نماند. حالا باز، من مانده‌ام و یک دنیای بی‌زبان، که باید آسمانش را روی دوشم نگهدارم و صبح و شبش را از هم جدا سازم. چقدر از بچه‌ها ممنون شدم که لامحاله همین معشوقه‌ام را برای رفع تنهایی من باقی گذاشتند. اگر او هم اینجا در کنارم نبود حالا که می‌توانست به من جرئت بدهد تا یک تنه آنچه را مشی و مشیان، با زروان و تمام فره‌وهرهایش از انجام دادن آن فروماندند به عهده گیرم. اگر او اینجا

در کنارم نبود چه شوق و امیدی می توانست مرا وادارد تا صبح گاهان خورشید را از آنسوی کوه صدا بزنم، سحرگاهان رود و ابر و کوه و جنگل را از خواب بیدار کنم و شب هنگام دستمال بردارم و حباب سیمین ماه و آویزهای درخشان ستاره ها را از گرد و خاک روز پاک کنم و باز آنها را بر سقف آسمان بیاویزم؟...

در اینجا وقتی چشم گشودم صورت و موهایم غرق غرق بود. مانی با نوح زادگ شاگرد خویش که مثل سایه دنبال استاد حیات بود، بالای سرم ایستاده بود و مادرم با تضرع دست به دامان وی داشت. کلبه ام همان دیوار کاه گلی و همان سقف دودزده هر روزینه را داشت. از زن و از معشوقه پیرم هم نشانی نبود چرا که من نوراهب جوانی بودم نه هرگز زن گرفته بودم و نه به گناه عشق ناپاک آلودگی داشتم. مانی به دعای خویش مرا شفا داده بود. خواستم بلند شوم و به پایش بیفتم نگذاشت و با اشاره سر وادارم کرد در بستر بنشینم. شربتی را که او به دست خویش به من داد جرعه جرعه نوشیدم و داستان مکاشفه ام را برایش نقل کردن گرفتم. کنار بالینم نشست و آن را تا آخر گوش داد. لبخندی روحانی زد که مثل سپیده صبح کلبه ام را روشن کرد. آنگاه در نگاه رازناک عمیقی که به چشم های من دوخت تمام رموز و اسرار این مکاشفه را که من در آن حیران بودم بر من آشکار ساخت.

معلم حیات، از آن پس روی به مادرم کرد و گفت: این مکاشفه بی روحانی است. رؤیایی صادق و رمزی از تجلی روح و نور حیات که بر دل فرزند تو پرتوافکنده است. اینجا شعاع یک خرسندی باطنی به نحو بارزی سیمای تیره مادرم را روشن کرد و خداوند گار افزود: اما این تصویرها رمزی است که بی تأویل درک آنها ممکن نیست. گیاه سبز، رمز رویندگی و شکوفندگی حیات است که ازل و ابد در آن به هم می آمیزد. زهدان، عالم طبع است که بوی شهوت و آرزوی لذت انسان را بدان وابسته می دارد. گردونه نشانه بی از عروج روحانی انسان است. قلمرو زیرزمینی چیزی جز دنیای گیاه نیست معشوقه پیر هم نفس بدفرمای است که با آدمی پیر می شود و در ادوار تناسخ هم همراه وی باقی می ماند و تا انسان آن را از خود جدا نکند امید رهایی ندارد... و اینجا مادرم سرش را خم کرد و خاضعانه در پیش خداوند گار ما به زانو درآمد. اگر دیرتر سخن وی را قطع کرده بود مبشر حیات باقی اسرار این اسطوره را هم تقریر کرده بود.

قصه ما به سر رسید نیوشاک! اما این قصه پایان ندارد و با حیات که وجود خرد مقدس و سر پدر عظمت در آن تجلی دارد، و به همراه ادوار و دگردیسی های عالم با ابدیت به هم می پیوندند. با اینهمه اکنون وقت آنست که من لب از سخن فرو بندم و از تو که با اینهمه صبر و تحمل قصه ام را با تمام پریشانی ها که در آن هست از آغاز تا پایان نیوشیدی و رشته سختم را با بیحوصلگی و ناخرسندی قطع نکردی تشکر کنم.

معلوم شد دنیا هنوز به کلی از دوستی و دلنوازی خالی نشده است و هنوز گویی هست که بتواند حال و درد دیگران را بشنود و وجود آنها را تحمل کند. آری، جای شکرست نیوشاک عزیز: که بالاخره نیوشنده بی خاموش و پرحوصله پیدا شد که قصه عجیب مرا تا آخر بشنود. رشته سختم را دم به دم با یرخاش و اعتراض بیهوده قطع نکند و...

و بدینگونه باز قصه آغاز می شود و نوار می چرخد و اسطوره برگ انجیر و داستان مرگ و حیات و بهشت و دوزخ و پیدایش و رستاخیز دوباره تکرار می شود. صدای گوینده که گویی از ورای قرن ها می آید در توالی گردش نوار می غلظد و می پیچد و موج می زند و پژواک پیدا می کند. یک لحظه مثل باران فرو می ریزد، لحظه دیگر مثل رعد می خروشد و باز آرام می شود و به کردار جویبار آهسته پیش می رود و در همه حال ماجرای شگفت خود را با اسطوره بی که دارد دنبال می نماید آنچه را یک بار به بیان آورد از سر تکرار می کند. تو گویی قصه پردازی از دوران ما که در دنیایی از اساطیر زرتشتی و مانوی می زیسته است برای آنکه یک قصه نو ساخته خویش را برای دیگران نقل کند گویی گیراتر ازین نوار بی زبان نتوانسته است پیدا کند.

اما کاش کسی به من می گفت این نیوشنده آرام پرحوصله از کجا در «ضبط» من وارد شده است و کدام فروشنده به جای نوار شعر مثنوی که من به یک بنگاه پخش سفارش داده بودم این قصه بی سرو بن را برایم فرستاده است. انگار قرن ها بعد از دوران های سپری شده، این قصه سرای نورسیده از رؤیا پریده در وجود من نیوشاک تازه بی جسته است تا در اسطوره برگ انحر زندگی انسان را همچون یک سقوط ابدی به دروازه های ظلمت تصویر کند یا رمز رهایی از شر و بیداد خرد خبیث را در مقاومت و حرکت انسان ها نشان دهد.

به هر حال اگر درین سقوط ابدی و دراین تهدید، که حیات انسانی را تا سرحد

نابودی عرصه خطر می‌سازد، آنگونه که در قصه‌ها می‌گویند پای زنی در میان باشد من به معشوقه پسر این قصه گوی بیش از دختران مشیانه سوءظن دارم. آیا آنچه رمز نفس اماره است، در چنین موارد، بیش از هر چیز دیگر درخور سوءظن نیست.

وبنه ۱۹۷۶

لغات من: بوشاک (= سقاع) نبوشنده و شنونده، شاگرد آزاد در بین مانویان، پدر عظمت: کنایه از خداوند، مشی و مشیانه: اولین زن و مرد در اساطیر زرتشتی، اسپننه مینو: خرد مقدس، انگره مینو: روح خبیث، فره وهر: رب‌نوع، پروردگار، بیه خشته: جمشید، ایرانه ونجه: سرزمین باستانی آریایی‌ها

نوروز و آیین های وابسته به آن

در ایران، مثل سایر کشورهای اسلامی دو عید عمده — عید قربان (= اضحی) که به مناسبت مراسم حج سالیانه مکه در دهمین روز از دوازدهمین ماه سال قمری تقویم اسلامی برگزار می شود و عید روزه گشایی (= فطر) که به مناسبت پایان روزه واجب یکماهه اسلامی در اولین روز از نهمین ماه همان تقویم قمری انجام می یابد — در بین اعیاد متعدد و گونه گون مذهبی و در تقویم دینی که بر گاه شماری قمری مبنی است تقدم خاص خود را دارند. عید قربان که همزمان با روز انجام مراسم اضحی (دهم ذی الحجه) در مکه، در ایران نیز مثل سایر ممالک اسلامی، در شهرها و خانه ها به عنوان یک سنت یا یک نذر با قربانی کردن گوسفند، گاو، یا شتر و همراه با اجراء تشریفات مذهبی غالباً به وسیله کسانی از مسلمین که در گذشته مراسم حج را انجام داده اند یا بدون دستیابی به اجراء آن این رسم را به عنوان اجراء یک سنت یا یک نذر تعهد کرده اند برگزار می شود.

عید روزه گشایی هم که در اولین روز بلافاصله بعد از اتمام ماه هشتم قمری (رمضان) و هم مثل عید اضحی با مراسم و تشریفات مذهبی انجام می شود چون متضمن پایان یافتن یک دوره محرومیت طولانی، شامل اجتناب از خوردن و نوشیدن و دود کردن از سحرگاه تا هنگام مغرب آن هم در مدت یک ماه متوالی است اجراء آن غیر از اشتغال بر مراسم مذهبی شامل شور و هیجان و خوشحالی فوق العاده هم هست.

این هر دو عید امروز در یک محیط رسمی و توأم با مراسم عبادت انجام می یابد و تنها چیزی که به آنها جنبه دنیوی می دهد موعظه هایی است که در دنبال مراسم نماز ایراد می شود و بدون آنکه مراسم عبادت را از حدود مجاز آن خارج نماید، تمایلات عقیدتی رهبران جامعه اسلامی را تقریر می کند و در بعضی موارد به اظهار شعارهای مذهبی یا اجتماعی منجر می گردد.

معهدا هر دو عید، در گذشته تقریباً تا یک دو نسل پیش بدون آنکه رسمیت آنها کمتر باشد جنبه جشن پردازی بیشتری نسبت به امروز داشت. از جمله مراسم قربانی، گاه در پایتخت و مراکز استان با شور و هیجان بیشتری انجام می شد و در بعضی موارد با پاره پی مراسم نمایشی و تفریحی همراه بود. همچنین عید روزه گشایی که شامل خروج از یک محرومیت و محدودیت طولانی بود در طی دو سه روزی که مراسم آن معمولاً طول می کشید منجر به یک نوع شور و شغف عمومی، و گاه نوعی بی بندوباری محدود به طبقات ممتاز و مرفه می شد که شعر کلاسیک فارسی — از جمله شعر حافظ و خیام اشارتهایی به آن دارند.

در بین سایر اعیاد اسلامی دو عید دیگر با تشریفات رسمی تر و با روح مذهبی بیشتر اجرا می شد: عید اعلام مأموریت رسالت از جانب رسول خدا (= مبعث) که در بیست و هفتمین روز از هفتمین ماه (رجب) اسلامی گرفته می شد و عید اعلام جانشینی داماد و پسرعم پیغمبر امام علی بن ابی طالب که در محلی به نام غدیر خم، بین مکه و مدینه در بازگشت از آخرین سفر حج، به وسیله رسول خدا اعلام شد. در هجدهمین روز از آخرین ماه قمری (هشت روز بعد از عید اضحی) انجام می شد.

مراسم این دو عید با خواندن اشعار در مناقب پیامبر خدا و خانواده او، و با تقسیم غذا و شیرینی و میوه بین مستحقان و با اظهار تبریک و آرزوهای خوب هنوز انجام می شود و در عین آنکه رسمی و موقر هم هست حالت شادمانه فوق العاده جالبی دارد. معهدا جنبه مذهبی این اعیاد مانع از آنست که این اعیاد را به طور کامل، در کشوری که هر چند از لحاظ جوهری اسلامی است باز دارای اقلیت های مذهبی و رسمی متعدد دیگر هم هست جنبه عمومی بدهد و تمام مردم را در آنها شریک سازد.

اما عید در مفهوم کامل، و آنچه تمام مردم کشور در مراسم آن شرکت دارند و به همین سبب آمدنش موجب تمتع و لذت عمومی تمام اهل ایران می شود عبارتست از عید نوروز. عید فصل، و اول سال شمسی که با اولین روز بهار آغاز می شود و طولانی ترین و پرمعنی ترین تشریفات را هم متضمن است و تمام ایرانیان عالم، عقیده دینی، زبان، نژاد، و مسکن آنها هر چه و هر جا باشد، در اجراء مراسم آن تقریباً شوق و علاقه یی واحد و مشابه دارند.

در طّی این بزرگترین عید عمومی — یا ملی ایران — است که شور و شوق عمومی به اوج می‌رسد و مراسم و آداب آن که طولانی، پیچیده، و شادمانه است، در طول یک مدت دو هفته‌یی به زندگی عمومی هیجانی تازه و معنایی رمزی می‌بخشد. نوروز، که در بیست و یکم ماه مارس آغاز می‌شود با مراسمی که در تهیهٔ مقدمات آن هست و با آنچه در دنبال آن می‌آید طولانی‌ترین عید عمومی در ایران محسوبست.

البته غیر از نوروز که با اولین روز سال رسمی در ایران امروز — همزمان با لحظه آغاز اعتدال ربیعی در تقویم شمسی — آغاز می‌شود، باز تقویم رسمی دولتی و غیردینی ایران اعیاد عمومی دیگری نیز دارد که هم مثل نوروز از خیلی قدیم برای برپائی آنها مردم شور و علاقه نشان می‌داده‌اند، معه‌ذا در دورهٔ اسلامی هیچ‌یک از آنها شهرت و رواج پایداری نداشته‌اند.

از جمله جشن پائیزی مهرگان که در قدیم مثل نوروز یک جشن مربوط به آغاز سال — سال کشاورزی — بوده است و حتی بعضی محققان، ظاهراً بدون دلیلی اقناع‌کننده — آن را منشأ جشن پوریم یهود هم پنداشته‌اند، و با آنکه در شعر و ادب کلاسیک ایران ذکر آن هست و بعضی پادشاهان هم حتی تا قبل از روی کار آمدن رژیم اسلامی، در اجراء یا احیاء آن سعی و علاقه نشان می‌داده‌اند در هیچ‌یک از ادوار اسلامی اهمیت و رواج همگانی نوروز را نیافته است.

همچنین یک جشن تابستانی (= تیرگان) معروف به جشن آب‌پاشی، و یک جشن زمستانی به نام جشن آتش (سده) با آنکه در دورهٔ اسلامی هم احیاناً به وسیلهٔ بعضی طبقات — از جمله پادشاهان — احیاء می‌شده است، در تمام دورهٔ طولانی تاریخ بعد از اسلام ایران هرگز جنبهٔ عمومی پیدا نکرده‌اند معه‌ذا، چنانکه پاره‌یی قوانین نشان می‌دهد بعضی جزئیات آنها تدریجاً در مراسم نوروز جذب شده است و رفته رفته در شمار سنت‌های آن درآمده است.

چنانکه برخی مراسم و آداب از اعیاد دیگر، حتی اعیاد غیرایرانی هم به وسیلهٔ عناصر غیرایرانی که در ایران می‌زیسته‌اند در جزئیات مراسم نوروز نشانه‌هایی باقی گذاشته‌اند. به علاوه برخی مراسم متبرک مذهبی دیگر، حتی مراسم مأخوذ از اساطیر یهود هم که در بین اتباع ایران می‌زیسته‌اند، ضمن گردش سال‌های قمری، و جابه‌جایی دایم در

طی فصلها و ماه‌های شمسی، تدریجاً به شکل سابقهٔ نوروز یا آنچه قبل از پیدایش نوروز در همان روز تحویل سال شمسی در نواحی دیگر اتفاق افتاده است در سنت‌های مربوط به نوروز انعکاس یافته است و باقی است.

اینکه اولین طلایهٔ مراسم نوروزی، ممکن است از بعضی جزئیات مراسم مربوط به نوروز بابلی (= زاگموگ) مأخوذ باشد نمونه‌یی ازین تأثیرات محسوبست. مقصود سواری مرد کوسه است در یک گردش چند روزه در کوچه و بازار که امروز دیگر جزو مراسم نوروز یا مقدمات آن محسوب نیست. این مراسم آمدن بهار را مجسم می‌کند و اینکه زمان دقیق برگزاری آن در گزارش‌های منابع مختلف به‌طور متفاوت ذکر شده است تا حدی ناشی از تفاوت در زمان رسیدن نشانه‌های بهاری در نقاط مختلف ایران باید باشد.

این مراسم موکب مسخره‌آمیز یک کوسه پیر را که صورتش به علت خالی بودن از مو، منظرهٔ زمین‌عاری از گیاه رادرفصل زمستان تجسم می‌نماید نشان می‌دهد که تقریباً برهنه، سوار بر یک مرکب مسخره (= غالباً خر)، او را به همراه آواز تصنیف و فریاد شوخی و متلک‌های پر سروصدا دو سه روز دور شهر و توی کوچه و بازار می‌گردانده‌اند و سرانجام ظاهراً به عنوان نماینده و مظهر زمستان ملال‌انگیز از دروازهٔ شهر خارج می‌کرده‌اند.

مرد کوسه در طی این سواری بادهزنی را که در دست داشت در جلوی صورت حرکت می‌داد، از گرمای هوا — گرمایی که اصلاً وجود نداشت — شکایت می‌کرد و بچه‌ها که همراه موکب مسخره او در کوچه و بازار حرکت می‌کردند گه گاه تکه‌های برف و یخ را به جانب او پرتاب می‌کردند یا در پشت گردن و چاک گریبان‌ش می‌ریختند.

در پایتخت و مراکز استان مرد کوسه در روزهای آخر زمستان و اوایل بهار تبدیل به یک پادشاه عروسکی می‌شد. فراش‌های حکومت فرمان‌های مسخره‌اش را به وضع مسخره‌یی اجرا می‌کردند. به حکم آواز عابریان یا اهل بازار پول یا بعضی اشیاء را که آنها در جیب یا دست داشتند به‌الزام می‌گرفتند. کوسهٔ بیدندان را مثل یک پادشاه واقعی تکریم می‌کردند. و در پایان مراسم با کتک و خنده — که جنبهٔ نمایش و نه جنبهٔ توهین و آزار داشت — او را از شهر یا میدان خارج می‌کردند و بدینوسیله قبل از آمدن نوروز پایان حکمرانی و فرمانروایی زمستان را اعلام می‌کردند.

آیین دیگر مراسم چهارشنبه آخر سال است (چهارشنبه سوری) که غالباً یک روز تا یک هفته قبل از نوروز در شب آخرین چهارشنبه قبل از عید برگزار می شود. در طی این مراسم که نوعی جشن آتش محسوبست در تمام شهرها، و حتی در تمام دهات مقارن غروب آفتاب در کوچه ها و خانه ها بوته های گون آتش می زنند، مرد وزن و پیر و جوان با شوق و شادی کودکانی از روی توده آتش می جهند. همصدا، به آتش خطاب می کنند و با لحن دعا می گویند: «آتش سوری، آتش، آتش! سرخی توا من، زردی من از توا!». با این خطاب که به آتش می شود، و با شور و شوقی که در ضمن مراسم به نور و آتش نشان می دهند علاقه به آتش، که رمزی از آفتاب هم هست در سرود گوینده انعکاس دارد. به علاوه با توجه به آنکه در زمستان آفتاب کمیاب است و به ندرت دیده می شود، کسانی که از روی آتش، مقارن غروب آفتاب، جست و خیز می کنند به طور رمزی می گویند تا خورشید غروب کننده را هم به رقابت با آتش و به تابش بیشتر تشویق نمایند و بدینوسیله او را در آخرین روزهای زمستان از خمودگی فصل سرما بیرون آرند.

بالاخره، آتش که خاموش می شود، کوزه ها و سبوه های سفالی می آورند آنها را از آب پر می کنند، یا هریک از اعضاء خانه چیزی توی آن می اندازند، سپس آن را از پشت بام توی کوچه پائین می اندازند. اینکه در وقت پایین انداختن آن می گویند: درد و بلا، درد و بلا!، از آن روست که روز چهارشنبه در گاه شماری عامیانه ایرانیان امروز، غالباً یک روز نامبارک محسوبست و اینکه در آخرین روز آن در سال انسان درد و بلائی خود را از خود و خانه دور سازد به او احساس ایمنی می دهد و تفأل برای خوشبختی آینده اوست.

در بین مراسم مربوط به چهارشنبه سوری که سابقه آن در ایران لااقل به قرون نخستین اسلامی می رسد، رسم تفأل شکل های مختلف دارد. از جمله زنهایی که آرزوی فرزند دارند، دخترهایی که بی شوهر مانده اند و مردهایی که آرزوی تجارت یا ازدواج و اقبال این چیزها را دارند، به طور ناشناس توی کوچه ها، سردوراهی ها، یا در پشت درهای بسته، به جرف هایی که به طور اتفاق بین اشخاص رد و بدل می شود گوش می سپارند. برای آینده فال گوش می ایستند و با نذر و دعایی که می کنند در طی مدت سال، سرنوشت بدی را که به حکم فال در حق خود گمان می برند از خود دور می نمایند.

رسم دیگر آنست که زنان و کودکان با سر و روی بسته و با تغییر شکل در حالی که یک ظرف خالی در دست دارند در پشت درهای بسته خانه های کوچه، به وسیله یک

قاشق چوبی یا مسی که در دست دارند به در می‌کوبند، بدون آنکه چیزی به زبان بیاورند و به سؤال «کیه؟» جواب بدهند همچنان در زدن را ادامه می‌دهند و آنقدر در پشت در باقی می‌مانند تا صاحبخانه در را باز کند و چیزی به آنها هدیه نماید. پیداست که خانه اشخاص ثروتمند بیشتر مورد رجوع می‌شود. اما ناشناس ماندن کوبنده در (= قاشق زن) و هدیه دادن خالی از کنجکاوای صاحبخانه درین مورد رسم عادیست. این رسم، در آغاز رسیدن عید نوروز، به طور رمزی، به اهل محل خاطر نشان می‌سازد که در بین همسایگان شان کسانی هستند که باید به آنها کمک کرد و در واقع بعضی از همین گونه همسایگان از همین راه گه گاه برای ایام عید هدیه‌هایی درخور نیز دریافت می‌نمایند.

پنجشنبه آخر سال، یا آخرین روز سال در تقویم شمسی هم عصرها اختصاص به زیارت قبور دارد. این روز را که در آن صدقه و خیرات به صورت پول، غذا و حلوا، و احیاناً به صورت لباس نو که برای مراسم عید مورد احتیاج فقراست، در قبرستان بین آنها تقسیم می‌شود روز برات (= یعنی روزی که خیرات ازین دنیا به آن دنیا به صورت حواله برای مردگان محبوب فرستاده می‌شود) نام دارد و این توسنت* ایرانی، با وجود صورت اسلام شده خود و همراه با مراسم «خانه تکانی» که نیز با آن بیش و کم همزمان است، باقیمانده یک جشن قبل از اسلام ایرانی به نظر می‌رسد که آیین فروردگان نام داشته است. در اجرای مراسم این جشن باستانی، ایرانی‌های زرتشتی، در روزهای قبل از نوروز که به اعتقاد آنها، ارواح مردگان (= فره‌وشی‌ها) به خانه‌های خود بازمی‌گشته‌اند، از غذای زندگان می‌خورده‌اند و خانه آنها را برکت می‌داده‌اند، خانه‌های خود را پاکیزه می‌کرده‌اند، غذاهای خوب مخصوص آنها در سفره می‌گذاشته‌اند و البته بعد از مراسم آنها را به مستحقان و فقرا می‌داده‌اند.

اینکه روزهای فروردگان بلافاصله قبل از نوروز واقع می‌شده است نیز غیر از توقع جلب دعا و برکت اجداد، ظاهراً تا حدی هم ناظر به آن بوده است که می‌خواسته‌اند در آغاز سال نو، بازماندگان، هیچ گونه حساسی (= حساب بدهکاری) با دنیای مردگان نداشته باشند. در واقع با پایان فروردگان که مردگان از دیدار بازماندگان بازمی‌گشتند سالی که در حال گذشتن بود تمام می‌شد و آخرین خاطره مربوط به مرگ و مردگان را هم، تا حد ممکن،

* Toussaint

پشت سر می گذاشت.

البته نظافت عمومی خانه (= خانه تکانی) در روزهای بلافاصله قبل از عید که همراه با آیین زیارت قبور (= برات) دو بازماندهٔ رسم فروردگان باستانی به نظر می رسد عمده ترین و واجب ترین آمادگی برای استقبال «نوروز» به شمار می رود. مع هذا لا اقل دو هفته قبل از نوروز و به هر حال چند روزی قبل از خانه تکانی در خانه ها به تهیهٔ «بشقاب سبزه» می پردازند.

این بشقاب مشتمل است بر دانه های بعضی غلات مثل گندم و جو و عدس و جز آنها که آنها را در داخل بشقاب یا خارج قبلاً مدتی در آب می گذارند تا جوانه می زند و سبز می شود تا رسیدن نوروز و به هر حال قبل از سبز شدن مزارع صحرا، حالت یک مزرعهٔ کوچک از غلهٔ نُرسته را در داخل خانه پیدا می کند. این رشد سریع سبزهٔ بشقاب تفألی هم برای وضع محصول در مدت سالی که در پیش هست محسوبست بلکه نمایشی از امید حاصلخیزی و باروری بیشتر زمین را در آستانهٔ سالی که در پیش هست ارائه می کند.

به هر حال آمادگی برای نوروز، در زمان حاضر با خانه تکانی شروع می شود. خانه تکانی عبارتست از یک کوشش جدی در برطرف کردن هرگونه آثار کهنگی، چرکی، غبار و آلودگی از خانه. از آشپزخانه تا انبار و از فرش تا لحاف هرچه هست دوباره تازه، یا تازه نما می شود و خانه هم مثل یک انسان خود را برای استقبال از نوروز، به پاکیزه ترین صورت ممکن در می آورد و هرچه گرد و غبار و دوده و تار عنکبوت در اطراف و زوایایش هست همه را از بین می برد و بدینگونه پاک و شسته و آراسته آمادهٔ ملاقات با نوروز می شود.

این کار، در مفهوم رمزی که در مراسم نوروز تمام جزئیاتش شامل این مفهوم هم هست، کنایه یی از لزوم یک تصفیهٔ باطنی برای رویارویی است با یک زندگی تازه. ازین روست که در شب قبل از عید یک نوع غسل سنتی، موافق با رسم مذهبی، نیز الزام می شود که با مراسم تطهیر تن و اصلاح سر و صورت همراه است و پوشیدن لباس نو هم، به دنبال این تطهیر و تزکیه رسمی دارای یک مفهوم رمزی — در معنی آمادگی برای یک زندگی تازه که نوروز آن را باید هدیه کند — تلقی می شود.

در بین لوازم مربوط به استقبال نوروز، سفرهٔ نوروز که همراه با «بشقاب سبزه» و «سینی هفت سین» بر پا می شود، در کنار یک آینهٔ شمعدان دار، با تعدادی شمع ها که غالباً به تعداد اعضاء خانه است و نیز با یک جلد کتاب مقدس، یک جام شیر، و یک ظرف

ماست یا سمنو و مقداری سکه عیدی منتظر رسیدن ساعت تحویل — تحویل آفتاب به برج حمل — می ماند و بعد از لحظه تحویل هم که حاضران خانه با بی صبری و با درد دل پروردن آرزوهای خوب آمدنش را انتظار می کشند غالباً همچنان بیش و کم دست نخورده باقی می ماند.

در انتظار تحویل اشخاص مسن تر مخصوصاً والدین و بزرگترها به دعای عید که شامل درخواست و آرزوی سال بهتری است یا به تلاوت قرآن که موجب تأمین برکت و سعادت خانواده است اشتغال دارند. بعد از تحویل هم رسم است که بلافاصله پاره‌یی نقل یا شیرینی می خورند تا تمام سال دهان آنها شیرین باشد — چیزی که شامل فال برای یک سال شادمانه خواهد بود. در نزد بعضی خانواده‌ها صرف چند قاشق ماست یا سمنو یا نوشابه‌یی که در سفره نوروز هست تأمین این گونه آرزوها را قابل تحقق می سازد.

سینی هفت سین که جالب ترین و خیال انگیزترین قسمت های سفره نوروز را تشکیل می دهد عبارتست از مجموعه هفت نوع محصول که نام آنها در زبان فارسی — و احیاناً ترکی یا عربی — با حرف سین — حرفی که در اول اسم «سبزه» و «سفیدی» که یکی مظهر محسوس بهار و تجدید حیات دنیای نبات و دیگری رمز طهارت و صفای ضد اهریمنی است قرار دارد، با آن شروع می شود و اینکه آنها را در کنار سفره نوروز نزدیک شمع و سکه و کتاب مقدس می گذارند، آرزوی افزونی و فراوانی برای سالی را که می آید مجسم می کند.

امروز، این هفت سین با پاره‌یی تفاوت‌ها از جمله شامل چیزهایی است مثل سنگک (نوعی نان)، سو (= آب به ترکی)، یک یا چند عدد سیب، چند قطعه سکه، چند نعبلکی شامل سیاه دانه، سپند دانه، سنجد، سماق، قدری سبزی خوردنی، یک ظرف سرکه، و یک ظرف غذایی شیرین که از شیرۀ جوانه گندم ساخته می شود (= سمنو)، یا چیزهای دیگر که نیز با حرف سین شروع می شود و جور کردن هفت نوع از آنها در یک سینی بر حسب سلیقه‌ها تفاوت دارد.

درین بین سیب و آب و سپند و سبزه و سکه که اجزاء عمده غالباً مشترک در بین انواع هفت سین بشمارند معانی رمزی دارند و به نوعی با مفهوم تجدید سال، تجدید خلقت و معنی فراوانی و ثروت مربوط به نظر می رسند. از جمله سیب که در افسانه آدم و بهشت یک رمز خلقت محسوبست شکوفۀ آن هم نشانه شکفتن بهارست، سپند در اعتقاد عوام اولین

روئیدنی است که قبل از همه چیز همراه بهار از خاک برمی آید، سبزه رمز بهار و تجدید حیات است و آب مظهر حیات و آفرینش آغازین محسوبست. سکه هم که در هنگام تحویل سال در دست داشتن آن اکیداً توصیه می شود تفأل به ثروتی است که در سال جدید همه آرزویش را دارند.

عدد هفت هم در اجزاء این سینی سُنتی خود یک رمز مقدس محسوبست و از جنبهٔ رمزی محتوای سینی حاکی است. در واقع عدد مزبور، مثل آنچه در نزد بابلی ها و عبرانی های باستان سابقه دارد عددی الهی است و به نوعی با فکر خلقت و پیدایش عالم نیز ارتباط دارد — چیزی که تقریباً تمام رسوم نوروزی به نحوی متضمن اشارت به آن نیز هست.

مراسم شب عید هم خود، جالب و متنوع و از جمله شامل نمایش و آتشبازی در داخل حیاط یا پشت بام خانه هاست. در گذشته آتش های مصنوعی به شکل پیاله هایی از شوره و مواد محترق که کاغذ نازکی آن را مستعد اشتعال می ساخت، یا به شکل موشک هایی کاغذی با محفظه یی از باروت و بادنباله یی از یک نوع جگن خشکیده که به هنگام پرت کردن به هوا به محفظهٔ قابل انفجار آن آتش می زدند، یا به شکل کوزه های باریک پر از باروت و گرد زغال با دهانه گشاد که آتش آن را مشتعل می ساخت، و همچنین به شکل ترقه های کوچک و بزرگ که زرنیخ و باروت و شوره را در آن ها بین تکه های کوچک ریگ می پیچیدند و با صدای مهیب و شعلهٔ نورانی شدیدی منفجر می شد، در مدت یک دو ساعت تمام با هم و تقریباً در تمام خانه ها و پشت بام ها انجام می شد و در آن مدت در تمام شهر تا نزدیک نیمه شب کوچه ها و خانه ها در شهر و ده در حال شور و هیجان واقع بود.

اینکه غالباً روحانیان مراسم نوروز یا قسمتی از آن را به نام رسوم مجوس محکوم می کنند در واقع منشأ زرتشتی اصل این مراسم را نشان می دهد. آتشبازی در شب های عید بدون شک یک مفهوم رمزی دارد که ظاهراً جنگ بین نور و ظلمت، جنگ بین زمستان تاریک و غمناک با بهار گرم و روشن و طربناک را مجسم می کند و در واقع بازگشت به لحظه هایی را برای انسان مجسم می کند که دنیای ظلمت مورد هجوم دنیای روشنایی است و نوروز که با موکب بهار می رسد آغاز یک دور تازه در یک دور کوچک آفرینش الهی است. در بین چیزهایی که صبح روز عید، همراه با سکه و انواع شیرینی، به بچه ها هدیه می شود تخم مرغ های پخته، رنگ کرده، در زورق پیچیده، یا نقاشی شده است که

شاردن جهانگرد فرانسوی هم به سابقه طولانی آن در نزد ایرانی ها اشارت دارد. این تخم مرغ ها که در صبح نوروز به بچه ها و جوانان هدیه می شود، برحسب آنکه قبلاً در وقت پخته شدن در پوست پیاز، پوست گردوی بسته کاه پیچیده شده باشند به رنگ بلوطی، رنگ سبز، یا رنگ زرد درمی آیند، با شوق و علاقه مخصوص به وسیله مادر بزرگ ها یا مادران برای بچه ها تهیه می شود و نشانه و رمزی از مبدء و آغاز عالم و شروع حیات جدید محسوبست. اینکه نظیر آن در عید فصح مسیحی هم، مخصوصاً در نزد مسیحی های شرقی اروپا بین کودکان و دیگران توزیع و هدیه می شود از آن روست که در نزد آنها هم رمز حیات جدید — رستاخیز عیسی مسیح — محسوبست چنانکه خود عید فصح هم مثل نوروز یک عید بهاری به شمار می آید.

در واقع تخم مرغ که بدینگونه ترین و در مراسم عید بهار، توزیع و هدیه می شود نه فقط رمزی از تجدید حیات که نوروز مظهر آنست محسوبست بلکه در عین حال مظهري از باروری و تولید مثل هم هست که هدیه کردنش به بچه های جوان شامل تفال به واگذاری ادامه نسل به آنهاست.

در مدت دوازده روزی که بین نوروز و پایان مراسم آن (= سیزده به در) فاصله است اوقات مردم همه در شادی و تفریح می گذرد. بچه ها عمر به بازی و تفریح می گذرانند و اشخاص مسن تر به دید و بازدید و گردش در باغ و صحرا. در دید و بازدید البته اول به خانه بزرگترها می روند اما کوچکترها و اشخاصی که در مراتب پائین تر قرار دارند نیز — هر قدر کم اهمیت و فقیر باشند — از طرف بزرگترها همچون اشخاص مساوی مورد بازدید واقع می شوند.

نوروز، بدینگونه فاصله طبقات را از بین برمی دارد و بزرگ و کوچک و پیر و جوان را با هم در یک سطح قرار می دهد. بوسیدن یکدیگر و بازی کردن با بچه ها و رفتن به باغ و صحرا و بیکاری و راحتی مطلق که در زندگی عادی برای طبقات محترفه «تابو» محسوب است درین روزها عادی می شود و بدینگونه فاصله طبقات بین فقیر و غنی، پیر و جوان، مستخدم و ارباب از میان برداشته می شود و یک دو هفته احساس فراغت و بیقیدی انسان را در طی مراسم روز به یک دنیای نو، دنیایی که همراه بهار در نفحه الهی غرق به نظر می رسد، اجازه آسودگی از تمام قیود می دهد.

به هر حال مراسم روزهای بلافاصله بعد از روز عید متضمن رمز بازگشت به شادی‌های یک بهشت گمشده است — بهشت دنیایی عاری از اختلافات طبقاتی که وزش نفحه الهی آنها را مثل روزهای خلقت با هم در نوعی برادری روحانی متحدوهم سطح می‌سازد. تکرار مراسم در طی نسل‌ها، و هر سالی لااقل چند روز، به دنیای اسطوره، به دنیای پهلوانان قصه، به انسان در این روزهای سال به هر صورت احساس رهایی از قیود و وارستگی از حدودی را که نه آفریده خداوند بلکه مصنوع انسان است و به همین سبب همیشه هم عادلانه نیست، می‌دهد.

موسیقی و آواز و تقلید و شکلک مطربان دوره گرد و دلچکهای که خود را به شکل بردگان قدیم در می‌آورند (= حاجی فیروز) با لباس‌های قرمز و کلاه‌های عجیب، بخش عمده‌یی از مراسم این کارناوال نوروزی را که طی هفته‌ها از مدتی قبل از عید تا پایان مراسم آن در کوچه و بازار کاروان خنده و شادی راه می‌اندازند و حتی سروصدای بچه‌ها که با سوت و طبل کوچک و شیپوردستی و سازهای کوچک دهنی در واقع صداهای طبیعت از خواب زمستانی برخاسته را تقلید می‌کنند، پایان زمستانی را که دوران تیرگی و دل گرفتگی و اندوه است اعلام می‌کند و با اعلام پایان آن موکب رانده شده دیوسرما را همراه با مراسم سیزده به در از شهر خارج می‌کند.

در پایان مراسم نوروز که بیشتر روزهایش صرف تفریح و آسایش و دید و بازدید می‌شود سیزدهمین روز که معمولاً مراسم آن در خارج از شهر انجام می‌یابد جنبه رمزی تشریفات مربوط به نوروز را کامل می‌کند. این روزی است که سیزده به در نام دارد و با پایان آن مراسم نوروز در میان حداکثر شادی و نشاط پایان می‌گیرد. بشقاب سبزی‌یی که درین روز، با خنده و مسخره، به خارج شهر برده می‌شود و برای شگون به آب انداخته می‌شود در مدت دوازده روز تعطیلات عید در ضمن رشد خود همراه با دگرگونی‌هایی که در هوای روزهای بهار، غالباً اجتناب‌ناپذیر است به پیران با تجربه فرصتی برای پیش‌بینی دوازده ماه آینده‌سالی را که تازه آمده است به دست می‌دهد. هنوز دردهات و شهرها شاید کسانی هستند که از روی وضع هوای این دوازده روز و از وضع بشقاب سبزه، ماه‌های آینده را به اعتقاد خویش پیش‌گویی می‌کنند. این از آن روست که به اعتقاد عامه، دوازده روز اول سال نمونه تمام دوازده ماه سال محسوبست و چون به روزهای عید تعلق دارند رمز

روزهای آغاز خلقت به شمار می‌آیند و در واقع نفحة الهی در آنها می‌وزد.

در واقع روز سیزده متضمن فالی است که با آن و با خوش گذراندن آن، مردم می‌کوشند در طی سالی که تازه به آن وارد شده‌اند تمام دوازده ماه را به سلامت، به آسایش، و به شادخواری به سر برند و به ماوراء آن — سال بعدش — که روز سیزده نماینده آن بشمار می‌آید برسند. اینکه این روز را با حداکثر شادی و خوشی به سر می‌برند متضمن بیان این آرزوست که نحوست سیزده در سال جاری، و در آنچه بعد از آن برای آنها پیش می‌آید دامن آذم^۱ انگیرد و بدینگونه از نحوست سیزده برکنار بمانند.

درین مراسم با شرکت در پرداخت مخارج بصورت دانگ (پیک نیک) دسته‌های دوست یا همسایه به صحرا می‌روند. ظهر آتش رشته، یا بعضی انواع پلو صرف می‌کنند، عصر کاهو سکنجبین می‌خورند، روز را بگردش در صحرا، بازی در میان سبزه یا کنار چشمه‌ها بسر می‌برند. جوانها عملیات پهلوانی، بازیهای محلی و سنتی انجام می‌دهند. پیران در بازیهای جوانان شرکت می‌کنند، دخترها در صحرا دسته‌های سبزه را گره می‌زنند و غالباً همراه با مادر بزرگ‌ها و به اصرار آنها زمزمه می‌کنند: سیزده بدر، سال دگر، خانه شوهر، بچه بغل. مراسم روی هم رفته شامل تفریح، بازی، موسیقی و خوشباشی است و تمام روز سعی می‌شود، کدورت‌ها برطرف شود، دشمنی تازه ایجاد نشود، و خاطرها از هر بدی و ناخرسندی و تن‌ها از هر زحمت و محنت در امان بماند.

اینکه در مدت دوازده روزی که فاصله بین عید و پایان آنست اوقات مردم در آسایش، در دید و بازدید، و در نوشخواری می‌گذرد در واقع کوششی است یا فرصتی تازه برای بازگشت به لحظه‌های خدایی، لحظه‌های آغاز خلقت، آغاز پیدایش عالم و انسان که نفحة الهی در آن روز درویش هست و محدودیت‌های عادی حیات جاری و ملاحظات اخلاقی و طبقاتی کنار گذاشته می‌شود.

این مراسم دوستانه و دید و بازدیدهای شادمانه که کدورت‌های دیرینه را رفع می‌کند و دوستی‌های تازه به وجود می‌آورد، در عین حال به سبب الفتی که بین طبقات مختلف ایجاد می‌نماید، مرزهای طبقاتی را می‌شکند، ممنوعیت‌ها را تا حدی از بین می‌برد، بدون آنکه به بی‌بندوباری و بدمستی بینجامد، شادی و خوشی را در بین تمام طبقات مجال ظهور می‌دهد. در بین طبقات مختلف برادری واقعی را که ملاحظات مربوط به شؤون و حیثیات

مکتسب، در حیات عادی در تمام سال مانع تحقق یافتن آنهاست به نحو بارزی ایجاد می‌کند. اینکه پسر و جوان، فقیر و غنی، مستخدم و ارباب غالباً بدون ملاحظه شوون در بازیهای کودکانه با هم شرکت می‌کنند، اینکه در طی آن روزها غذای اشخاص فقیر هم در حد ممکن با همان تجمل و تفتن که خاص اغنیاست و به هر حال بیش و کم از همان نوع درست می‌شود، اینکه لباس‌های پاکیزه و غالباً خوش‌رنگ طبقات فقیر هم، هر چند بهای بسیار ندارد، از لحاظ ظاهر با لباس اغنیا لا اقل از حیث تازگی همانندست و بالاخره اینکه در طی این مدت طبقات کارگر و زارع هم زحمت و کار بدنی را ترک می‌کند و به آسایش و راحت که در تمام مدت سال خاص اشخاص مرقه و متعین است دست می‌یابد، نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد عید تا چه حد سدهای طبقاتی را می‌شکند و تا چه اندازه طبقات مختلف را هم سطح می‌سازد.

غیرممکن است تمام جزئیات جالب و معنی‌دار این عید عمومی ایران را بتوان در این مجال کوتاه و محدود مورد بررسی قرار داد به علاوه وسعت فوق‌العاده دنیای ایران که مرکز اداری و فرهنگی آن طی قرون بین همدان و شوش و تیسفون و مرو و اصفهان و طهران جابه‌جا می‌شد و شعاع آن از یکسوی قونیه و استنبول در آسیای صغیر و از سوی دیگر تا بخارا و سمرقند در آسیای مرکزی ادامه داشت، بدون شک، عامل عمده‌یی در نشر مراسم نوروز در سراسر این دنیا، و در عین حال مجالی برای جذب پاره‌یی مراسم از عیاد محلی اقوام ایرانی و غیر ایرانی این سرزمین‌ها در داخل مراسم نوروز شد و به هر حال آداب نوروز را تا حدی متضمن احوال طبقات متعدد و اصناف مختلف کشاورزی، شبانی، شهری و دینی ساخت که بررسی تمام مختصات آنها را در یک مقاله مختصر ناممکن می‌سازد. اما توجه مخصوصی که در ضمن تشریفات این عید تقریباً همه‌جا و همه وقت به نور و آتش اظهار می‌شود لا اقل تصور ارتباط آن را با مفهوم جنگ بین نور و ظلمت، که یک تصویر ثنویت باستانی زرتشتی است نشان می‌دهد. نه فقط در شبی که بلافاصله بعد از تحویل سال می‌آید مراسم آتشبازی و چراغان — با انداختن موشک‌های دستی به هوا و با روشن کردن آتش مصنوعی اجرا می‌شود بلکه در مراسم چهارشنبه‌سوری و آداب مربوط به سفره نوروز هم آتش و شمع روشن نقش عمده دارند. اینکه افسانه‌ها اختراع این جشن را به جمشید، «اولین انسان و پادشاه نمونه» کرده‌اند، که دیوها را به گردونه‌اش بست و آنها را به آسمان راند، نشان می‌دهد که

مبنای نوروز تجسم یک جنگ اسطوره‌یی بین نور و ظلمت باید بوده باشد و منجر به مقهور شدن دیو به وسیله جمشید، که یک نمونه اولین انسان ایزدی است شده است. یک روایت کهنه دیگر اولین نوروز را مربوط به غلبه فریدون، پادشاه افسانه‌یی و پهلوان ایزدی بر ضحاک اژدها نشان می‌دهد و این افسانه هم همین جنگ بنیادی بین نور و ظلمت را که غلبه در آن، غلبه نور و بهار بر تیرگی و زمستان است نشان می‌دهد. نقشی که این پادشاهان افسانه‌یی در ایجاد این عید دارند نه فقط سبب شده است که پادشاهان ایران از عهد داریوش تا پایان عهد سلطنت نسبت به آن علاقه نشان بدهند بلکه موجب شده است در قرنهای اسلامی هم غالباً آن را نوروز سلطانی بخوانند. مع هذا اینکه در اکثر گزارش‌هایی که در ادبیات اسلامی و ماقبل اسلام ایران در باب نوروز آمده است، آداب مرسوم در دربار سلطان بیش از آنچه در باب آداب عامیانه گفتنی به نظر می‌رسد، منعکس می‌شود از آن روست که اکثر روایات مورخان، به سبب اتکاء بر اسناد دربار یا بسبب بستگی به آن، مبنی بر اوضاع دربارها بوده است. بعلاوه ظاهراً این توجه خاص پادشاهان به رعایت آن کمک به تثبیت سال مالی و مانع از تحمیل خراج‌ها و عوارضی می‌شده است که جابه‌جایی دایم ماههای قمری در فصول مختلف موجب آن می‌شده است و خراج گزاران را به زحمت می‌انداخته است.

به هر حال در آنچه به بنیاد این جشن، که عیدی در معنی کامل کلمه ایرانی است راجع می‌شود، جای شک نیست، و هرچند تعدادی عناصر غیر ایرانی هم در طی طول تاریخ، در آن جذب شده است اساس آن، منحصرراً ایرانی و آریائی، بلکه جزئی از یک میراث زرتشتی است.

در دنیای آریایی که شادی نعمت فوق‌العاده‌یی محسوبست و در کتیبه‌های داریوش آن را به اندازه آفرینش دنیا، برای انسان مهم می‌شمارد، این رنگ شادمانه طبیعی است. اینکه آئین زرتشت هم، شادی را الزام می‌کند و هرگونه اندوه، هرگونه خودداری از خوردن غذا، و هرگونه ریاضت را اهریمنی (= آشموغ) می‌خواند، رنگ شادخواری را در یک عیدی که سمبول بازگشت به یک دنیای ایزدپست البته قابل فهم نشان می‌دهد. مثل هر جشن زرتشتی این عید هم همه‌جا همراه با موسیقی، آواز و شادخواریست و این برای قومی که ادبیات و فرهنگ آن، خوشباشی و شادخواری را نه فقط در اعیاد مذهبی اسلامی خویش مثل عید قربان، عید فطر، عید غدیر و آنچه عید زهرا می‌خوانند و در بعضی شهرهای ایران از جمله

کاشان به‌طور بارزی رنگ مذهبی و ملی دارد بلکه حتی در تصوف و عرفان خویش هم به صورت رسم و راه درویشان چرخ‌زن، از نسابورتا قونیه و از سمرقند تا شیراز وارد کرده است، یک ویژگی جالب از طرز فکر و طرز زندگی است.

پاریس — شهریور ۱۳۶۸

دُن کیخوته در بازگشت

بعد از سالها که یاد دن کیخوته (= دن کیشوت) شوالیهٔ مانش از خاطرها رفته بود وقتی وجود بی همال وی از سر پردهٔ پندار جناب میخل سروانتس نویسندهٔ نامدار و سرباز کهنه کار اسپانیایی دوباره بیرون خرامید از همان مثنوی حروف و کلمات خوش آهنگ و زیبا که دُن میخل برای باز آفرینی او به کار برده بود قالب هستی گرفت و عمر دوباره یافت. یک رجعت واقعی که جزئیات جریان آن حتی از چشم کنجکا و آقای میخل سروانتس هم مخفی ماند یک بار دیگر پهلوان محبوب مانش را در زیر آسمان نیلی و آفتاب آتشین اسپانیا به جنب و جوش انداخت. شوالیه بلافاصله سروقت پدر و خداوند گار خود جناب میخل سروانتس رفت و در اطاق کار آفریننده شوخ خوش طبع خویش به گرمی مورد استقبال واقع گشت.

بالاخره وقتی از مطالعهٔ کتابها و شنیدن ماجراهای جناب دن میخل حسابی خسته شد و خانهٔ محقر نویسنده را هم برای مقام والای یک شوالیهٔ صحیح النسب جای مناسبی نیافت باز هوس جهانگردی به سرش زد و با اجازهٔ این مربی واقعی و پدر تعمیدی خویش که حالا دیگر پیر شده بود و نمی توانست مثل سابق از ته دل با او بخندد دوباره در پهنهٔ دنیای تازه سر به کوه و بیابان نهاد. البته این بار دن کیخوته شور و سودای گذشته را ترک کرده بود و آنگونه که درخور شأن یک قهرمان محبوب عامه و یک شوالیهٔ اصیل زاده جا افتاده باشد خود را موقر و آرام و اهل تأمل و تحمل نشان می داد، در اطاق کار دن میخل کتابی را که آن نویسندهٔ جادو کار به وسیلهٔ آن - این چیزی بود که خود وی می اندیشید و آقای سروانتس جرئت نداشت آن را به خاطر راه دهد - به وی عمر دوباره داده بود با دقت و علاقه می خواند، با آن در کنار دن میخل به گذشتهٔ خود و گذشتهٔ ابناء زمان لبخند می زد و از اینکه با چنان احوالی دنیای عصرش او را یک قهرمان بی بدل یافته بود احساس تعجب و اعجاب می کرد.

به هر حال وقتی دُن میخل او را از درخانه خود بدرقه می‌کرد از اینکه شوالیهٔ مانش را دوباره بعد از سالها بر همان یابوی سالخوردهٔ خویش، روسی نانت محنت کش سوار می‌یافت احساس تشویش می‌کرد. با اینهمه، در حالی که یک نسخه از کتاب پرآوازهٔ خود را در خورجین او می‌گذاشت با او وداع جانانه‌یی کرد و با لحن پدري که پسر جوانش را برای اولین بار به یک مسافرت تفریحی و آزمایشی روانه می‌کند در آخرین لحظهٔ عزیمت به او گفت:

— سفر به خیر، دُن کیخوته عزیز. امیدوارم این دفعه دنیا خود را به آن صورت که هست به تو نشان دهد و دیگر لازم نباشد آن را به آن صورت که باید باشد درآوری. خداحافظ، شوالیهٔ مانش!

— خداحافظ، دُن میخل!

دُن کیخوته از آنجا یکسر به سراغ آقای سانچو پانسا رفت تا قبل از عزیمت به یک مسافرت دور و دراز که دُن میخل تدارک آن را برایش دیده بود، با مهتر سابق خود که معلوم نیست چطور از رجعت او هم اطمینان داشت، تجدید عهد و خداحافظی کند. سانچو پانسا در جلوی در کلیهٔ دهقانی خویش ایستاده بود و او هم چشم به راه بازگشت ارباب به نظر می‌رسید. وقتی هم از عزیمت ارباب برای گشت و گذار دور دنیا خبر شد با آنکه دُن کیخوته این بار وی را در التزام رکاب یا ترک صحبت خویش آزاد گذاشت، الاغ خود را از حیاط طویله بیرون آورد و در التزام صحبت ارباب آماده حرکت شد.

این دفعه ارباب دیگر وعدهٔ فرمانروایی بر یک جزیرهٔ بی نام دور افتاده را هم به او نداد اما سانچو پانسا که هنوز خاطره آن وعده سابق را زیاد نبرده بود از اینکه یک بار دیگر ارباب را عازم سیر و سیاحت بر گرد عالم می‌یافت و او را از آن شور و هیجان گذشته هم فارغ می‌دید این بار امید دستیابی به آن جزیرهٔ موعود را بیش از گذشته قابل تحقق می‌شمرد ازین رو بی آنکه هیچ قول وقراری در میان آرد، بدون چون و چرا، و با همان فروتنی و بردباری که لازمهٔ شخصیت باوفای او بود، به عنوان مهتر، به دنبال شوالیهٔ محبوب و قهرمان بی بدل خویش به راه افتاد.

دُن کیخوته شاد و بیغم به نظر می‌رسید. نشانی از آن بیقراری‌ها که در سالهای گذشته چهره‌اش را غمگین و رفتارش را عصبی می‌ساخت، این دفعه در وجود او دیده نمی‌شد. عنان روسی نانت را رها کرده بود و با بیخیالی هوای عطرآگین صبحگاهان بهاری

را به درون سینه می برد. به سانچو پانسا که هیچ دربارهٔ مقصدش از وی سؤالی نکرده بود از روی محبت لبخند زد:

— سانچو، دنیا چقدر عوض شده است. اگر دن میخل که این عمر دوباره را به او مدیونم خرج مسافرت به ایتالیا و وسیلهٔ زیارت پاپ قدسی مآب را برای من تهیه نکرده بود این تجدید عهد هم دیگر برای ما حاصل نمی شد. آیا از اینکه به حضور پاپ تشرف پیدا می کنی خوشحال نیستی؟

— ملاقات قدسی مآب البته مایهٔ خرسندی و مباهات حقیر هم هست. مخصوصاً از اینکه آقای سروانتس، به قرار بعضی شایعات، اسباب کار را طوری فراهم ساخته اند که پدر مقدس این بار شما را به عنوان یک قهرمان مدافع کلیسا به مقام قدیسان خواهند رسانید بیشتر خوشحالم. اگر عفت پناه سرکار دولسینه خاتون هم بعد از سالها به این دنیا بازمی گشت... دن کیخوته حرف وی را قطع کرد:

— نه، سانچو. اسم آن خلد آشیان را دیگر نبر. دوست ندارم دوباره به آن روزها برگردم. زیارت پاپ و قبول عنوان «سان» را هم دن میخل به گردنم گذاشته است. اگر تأکید و اصرار آن عالیجاه نبود دلم می خواست ایندفعه با شوالیه بازی نیز که تمام آن قلعه های جادویی و آن قهرمانی های سبکسرانه هم لازمهٔ آن بود قطع ارتباط کنم و روسی نانت را نیز مثل آن نیزه و شمشیر کذایی همراه برندارم. چه باید کرد که حتی برای تمتع ازین عمر دوباره هم باید به زیارت پاپ قدسی مآب بروم و یک بار دیگر خود را با ماجراهای دیو و پری که سر نخ آن به دستگاه قدسی پناه وی اتصال دارد سروکار پیدا کنم!

— راستی عمر دوباره تان مبارک، ارباب! چقدر مایهٔ خوشوقتی است که عمر تازه را با فکر تازه شروع می کنید. کاش دنیا هم به اندازهٔ فکر شما تازه شده باشد و ایندفعه به خاطر آنکه سوداهای گذشته را از سر بیرون کرده اید با آن درگیری پیدا نکنید. بنده همان سانچو پانسای قدیم باقی مانده ام و جزیک زندگی بی دغدغه و فارغ از فکر و خیال آرزویی ندارم. اما می ترسم علاقه یی که این بار، شما به تعمق و تأمل پیدا کرده اید در دنیایی که هنوز درگاه عالم پناه جناب پاپ را تحمل می کند برای وجود مبارک که حالا دیگر اهل خطر کردن و ماجراجویی هم نیستند خالی از خطر نباشد.

— به هر تقدیر، دن میخل که بعد از سالها فراموشی، به ما هر دو، عمر دوباره بخشیده است دوست دارد قهرمانش را ازین پس به جای دن کیخوته سان کیخوته بخوانند. خرج سفر

را هم خود وی از محلّ عواید چاپ کتاب که هم اکنون یک نسخه اش در خورجین من هست و گمان ندارم ناشران فوق العاده زیرک و فوق العاده شریف ازین بابت چیز قابلی هم به ایشان داده باشند پرداخته است. پاپ هم اگر خودش به دیدن نیرزد دنیایی که او بر آن حکم می راند به دیدن می ارزد. می پندارم این دفعه چون سوداهای پهلوان مانش را از سر در کرده ام ازین سفر پشیمانی نخواهم داشت و دنیایی را که به نظر می آید باید خیلی عوض شده باشد، البته یک سان کیخوته جالب تر از دنیای یک دن کیخوته خواهد یافت.

سانچو پانسا که حوصله این گونه نطق های طولانی را نداشت چرت می زد و خرش را پا به پای روسی نانت می راند. با آنکه در مقابل ارباب سکوت کرد از اینکه او هم در سایه ارباب و از دولت سرِ دن میخل عمر دوباره یافته است خوشحال بود. تردید داشت که این دفعه بهتر از دفعه قبل بتواند از حیات خویش تمتعی حاصل کند. به همین سبب درباره عمر دوباره چندان امیدی در دل نمی پرورد اما مجرد این فکر که بعد از سالها خاموشی و فراموشی دوباره به دنیای زندگان بازگشته بود برایش هیجان انگیز می نمود. به روسی نانت نگاه می کرد: یابوی سالخورده ارباب آبی زیر پوستش آمده بود. فکر کرد لابد درین مدت در مرغزارهای بهشت با آن همه آب و علف که آنجا هست باید حسابی شکمی از عزا در آورده باشد. خر خودش هم در طی راه جست و خیزهای جانانه می کرد و زیر پای صاحبش بند نبود. سانچو گوش و گردنش را دوستانه نوازش داد و گفت:

— جانمی خر! آخر چطور آن همه آب و سبزه پی را که در آسمان برایت فراهم بود رها کردی و باز به آخور خشک و خالی سانچو پانسای خودت بازگشتی؟

دن کیخوته جلو خنده اش را گرفت. هنوز نمی خواست فاصله ارباب و مهتری به کلی از میان برخیزد. اما سانچو پانسا این بار بیش از سابق خود را با ارباب خودمانی احساس می کرد و در تمام راه هر جا ارباب سکوت می کرد، می کوشید لبهای خاموش و سنگین وی را به خنده باز کند. اجاده از دو طرف در بین باغهای سیب و انار می گذشت و سانچو پانسا که می دانست ارباب هیچ وقت در راه پیمایی هایش ره توشه و آذوقه پی همراه بر نمی دارد و هرگز به این گونه کارها که درخورشان قهرمانان نیست سر فرود نمی آورد همانطور که روی خر نشسته بود دو دانه انار از شاخه هایی که سر از دیوار باغ بیرون کرده بودند چید و در حالی که با مختصر تحظیم، از همان روی الاغ یک دانه انار را به ارباب می داد، با خنده رویی زمزمه کرد:

— رفع عطش می‌کند، ارباب. انگار مزه یک عمر دوباره را دارد.
دن کیخوته در حالی که با صلابت و وقار شایسته یک قهرمان بی بدل انار را به دندان می‌کشید گفت:

— ترش و شیرین! عمرانسان همیشه همین طعم را دارد. دوباره و یک باره اش هم فرق نمی‌کند. اما انگار، خوش خوش داریم به آخر دنیا می‌رسیم. اینجا کجاست، سانچو؟
— مرز فرانسه، ارباب. توی جاده تا چشم به هم بزنی گمرکچی و نگهبان از هر طرف جلورویت سبز می‌شود.

— مثل یک دهاتی حرف نزن، سانچو. مهتر به اربابش تو خطاب نمی‌کند.
سانچو انتظار این کج خلقی را نداشت اما جرئت نکرد متلک مناسبی را که برای جواب حاضر داشت به زبان بیاورد. با لحنی رنجیده گفت:
— درست است، قربان. از یک سلمانی دهاتی چه انتظاری دارید. اما عالیجناب نگهبانان مرز دارند به سمت ما می‌آیند.

— آن هم یک جوخهٔ کامل، با سرنیزه و اسلحه!

— و با حالت تهدید و سوءظن!

سرجوخه حکم توقف داد. دن کیخوته که هنوز به کلی غرور و کبریای دوران پهلوانی را از خاطر نبرده بود، از اینکه یک سرباز دون پایه با فرمان ایست او را از حرکت باز دارد، به شدت درهم شد. این چیزی بود که دن کیخوته به آن عادت نداشت. یاد سرنیزه و شمشیر کذایی افتاد. آنها را به این جهت همراه نیاورده بود که امید داشت به جای آنها پاپ قدسی مآب شمشیر و سرنیزه‌یی تازه یا علامت مقام قدیسان به وی عطا خواهد کرد. به هر حال، شوالیه مانش نمی‌توانست به این سرجوخهٔ نادان و دستهٔ سربازانش درس ادب بیاموزد، ناچار توقف کرد. در حالی که سربازان با وضع تهدیدآمیزی سرنیزه‌هاشان را به طرف مسافران ناشناس پیش آوردند سرجوخه با معاونش به ارباب و مهتر نزدیک شدند:

— اجازهٔ عبور، آقایان!

دن کیخوته، با غرور و بی‌اعتنایی غرید:

— اجازه؟ یک شوالیهٔ قهرمان برای هیچ کاری اجازه لازم ندارد.

و سانچو پانسا افزود:

— عالیجناب پهلوان مانش، برای خروج از اسپانیا هرگز به اجازه احتیاج ندارد.

— پهلوان مانش! گفتید پهلوان مانش؟

این سؤال معاون سرجوخه گوش های سرکارفرمانده را تیزتر کرد نگاه وی رنگ سوءظنی بیشتر گرفت. با عجله گفت:

— پس اینها خارجی هستند. شاید سربازان مزدور آن سوی مرز که پول سلطان اسپانیا را می گیرند و نامردانه از جنگ فرار می کنند.

معاون قیافه مسافران را برانداز کرد و با تمسخر گفت:

— اما سرکار اینها سرباز نیستند. سرو وضعشان نشان می دهد که هرگز به عمرشان جنگ ندیده اند. نگاه کنید سرکار. با این موهای سفید و دندانهای ریخته و صورت تکیده استخوانی و هیکل های نامناسب کدام هنگ اسپانیا ممکن است اینها را به عنوان سرباز مزدور برای ... امت پذیرفته باشد؟

سرجوخه بدون آنکه به قیافه و هیکل مسافران نگاه کند جواب داد:

— نه، سرکار. قضیه به این سادگی نیست. ممکن است اینها برای خروج از مرز خود را به این صورت در آورده باشند. اگر سرباز فراری باشند ممکن است اسلحه و اسناد هم همراه داشته باشند.

— اما سرکار، قیافه ها نشان می دهد که هر کدام سی چهل سالی از سن سربازی و مزدوری دور شده اند.

— نه رفیق، قیافه چیزی را ثابت نمی کند.

— البته سرکار. درین صورت باید برای فرار از مرز قیافه خود را عوض کرده باشند.

— به علاوه از میدان جنگ تا این مرز لابد بارها ناچار شده اند خود را در بیغوله ها، در غارهای بین راه، و در قبرستانهای دور دست مخفی کرده باشند. زندگی مخفیانه و در بدری و ترس و گرسنگی جوان ها را پیر می کند. بدون شک اینها سربازان فراری هستند. — این بابو و الاغ مردنی را هم معلوم نیست از طویله کدام دهاتی کش رفته اند تا با این ظاهر عجیب و غریب، بی آنکه سوءظن مأموران را جلب نمایند از مرز عبور کنند.

— این خارجی ها عجیب شیطانهای هستند.

— به، هزار جور درس به شیطان می دهند.

— به هر حال باید خورجین هاشان را تفتیش کرد.

معاون سرجوخه بلافاصله به تفتیش خورجین ها پرداخت. اما خورجین ها تقریباً

خالی بود. چند بار هر دو خورجین را زیر و رو کرد:

— یک انجیل اوراق، یک کتاب مصور، چند تکه نان خشک، چند عدد پیاز و زیتون. این هم یک دستمال پر از خرماى تازه. اگر سحر و جادویی در کار نیست آیا ممکن است ره توشه دو مسافر که به خارج می‌روند همین باشد؟
— چطور در تمام خورجین هاشان فقط اینهاست؟

معاون سرجوخه جواب داد:

— جادو و جنبل، دروغ و فریب! تمام آنچه این سربازان فراری در خورجین دارند همین است. با این همه سحر جادو که در عالم هست انسان چطور می‌تواند به این گونه مسافرها سوءظن پیدا نکند!

سرجوخه خودش به سراغ خورجین‌ها آمد. اما وی نیز هیچ چیزی که حکایت از سحر و جادو کند در آنجا نیافت. انجیل را بوسید و کنار گذاشت. کتاب مصور را برداشت و با کنجکاوى به آن نگاه کرد. یک نسخه کهنه و رنگ و رو رفته از کتاب مستطاب دن کیخوته اثر عالیجناب دن میخل بود که ظاهراً از بس مسافر عبوس آن را مکرر خوانده بود ورق ورق به نظر می‌رسید. در اولین ورق داخل، عکس پهلوان با همان یابوی کذا بروی صفحه جداگانه دیده می‌شد و در فاصله‌ی دورتر شبح مهتر خر سوار هم که سایه به سایه شوالیه بی بدیل را دنبال می‌کرد در عکس ظاهر بود.

سرجوخه که با شوق و جذبه در کتاب و عکس داخل آن می‌نگریست با قدری تردید چهره و هیكل پیره سرباز فراری را برانداز کرد و از روی حیرت پرسید:

— خوب اسم شما چیست؟

— دن کیخوته، پهلوان مانش!

— سرجوخه در حالی که کتاب را می‌بست سر را بالا کرد و با سوءظن گفت:

— پس شما اسم خود را هم دزدیده‌اید. با یک یابو و یک مهتر بیرون آمده‌اید و اسم

عالیجناب پهلوان مانش را هم روی خود گذاشته‌اید!

معاون سرجوخه با جوش و خروش فریاد زد:

— جادو و جنبل، دروغ و فریب! تمام دنیا همین است، سرکار. اگر عالیجناب

دن کیخوته پهلوان بی بدل زنده مانده بود حالا دیگر اثری از اینها دیده نمی‌شد. اگر آن

خلد آشیان در قید حیات بود آیا ممکن بود دو سرباز و لگرد اسلحه قاچاق و اسناد دولت را به

صورت نان خشکیده و پیاز و خرما طلسم کنند و اسراری را که تعلق به دستگاه شوالیه‌های مقدس دارد به نام انجیل شریف اینگونه از مرزها خارج نمایند و به مخالفان بفروشند؟

سرجوخه که با حیرت و ناباوری قیافه سانچو و دُن کیخوته را برانداز می‌کرد آنها را به طور انکارناپذیری با عکس داخل کتاب شبیه می‌یافت. یک لحظه دچار تردید شد و بعد گفت:

— خوب، آقای کیخوته آیا شما از اولاد عالیجناب شوالیه بی بدل هستید یا پدر مرحومتان از پس شیفته نام و آوازه آن قهرمان والا تبار بوده است اسم او را روی شما گذاشته است؟

معاون سرجوخه درینجا، وارد صحبت شد:

— چنانکه من پسر کوچکم را که هنوز دو سال بیشتر ندارد کیخوته نام گذاشته‌ام. و سرجوخه افزود:

— کیخوته! این نام پسرده ساله من هم هست و آرزو دارم او هم یک روز مثل دُن کیخوته یک کابالرو (= شوالیه) واقعی شود و همراه یک سانچوپانسای واقعی برضد هرچه سحر و جادو و غول و دیو واقعی است به طغیان برخیزد و سربه بیابان بگذارد.

اینجا سانچوپانسا صدایش را بلند کرد:

— اما سرکار سرجوخه، شما و معاون محترم هم اکنون با سانچوپانسای واقعی و دُن کیخوته واقعی سروکار دارید. آیا می‌خواهید عالیجناب را به خاطر یک سوءظن بیجا که در مورد سربازان فراری دارید از ادامه فتوحات نمایان خویش که در قلع و قمع هرچه دیو و اژدها و غول و جادوست برعهده دارند باز دارید. شما اقرار دارید که دوستدار و دلباخته عالیجناب پهلوان مانش هستید. بسیار خوب، پس به موکب ایشان راه عبور بدهید. شوالیه مانش و مهتر وفادارش سانچوپانسا این را از شما می‌خواهند. می‌دانید که عالیجناب دُن کیخوته هرچه غول و دیو و اژدها درین حوالی هست تحت امر خویش دارند. حالا اگر در اجراء آنچه خواست و اراده ایشان است تأمل نمائید دیگر هرچه دیدید از چشم خود دیده‌اید! نطق غرای سانچو کار خود را کرد. سرجوخه که به شدت تحت تأثیر آن واقع شد بلافاصله از سر راه مسافران کنار کشید و کلاه خود را به علامت احترام برداشت. معاونش هم به نشانه تسلیم و تواضع سر را تا نزدیک سینه در مقابل ارباب خم کرد. راه برای عبور پهلوان مانش باز شد و موکب دُن کیخوته به آنسوی مرز قدم نهاد. مأموران آنسوی مرز هم که

این تکریم و تواضع را دیدند متعرض حرکت موکب نشدند.

شوالیه در حین عبور به آنسوی مرز، در گوش سانچو زمزمه کرد:

— اینها خوشبختانه کتاب دن میخل را نخوانده بودند و از دن کیخوته هم جز آوازه قهرمانیهایش را نشنیده بودند. اگر داستان دن میخل را خوانده بودند بچه هاشان را کیخوته نام نمی نهادند.

— اما اینها به هر حال خودشان دن کیخوته و سانچو پانسا بودند، ارباب ملاحظه کردید با چه لحنی از طلسم و جادو و غول و اژدها که بدون شکستن و از بین بردن آنها کار دنیا درست شدنی نیست حرف می زدند؟

دن کیخوته جوابی نداد. باز عنان روسی نانت را رها کرد و ذهن خود را به دست خیالات خوش و دلنواز سپرد. در عرصه این خیالات خوش که او دوباره با دن کیخوته عهد ماجراهای خویش تجدید عهد می کرد، خود را یک قهرمان بی بدل، یک هرکول تازه، یک شمشون از دست دشمن رسته می دید. احساس می کرد دنیا این بار در او به چشم علاقه می نگرد. با آنکه در همین مرز نزدیک بود سرجوخه او و مهرش را به دردسر بزرگی بیندازد به محض آنکه نام او را شنید نتوانست از ادای احترام خودداری کند. دن کیخوته در عالم خیال حس می کرد این بار با حشمت و محبوبیت بیشتری در دنیا سیر می کند. تجربه مرزو سرجوخه او را متقاعد ساخته بود که او اکنون یک قهرمان محبوب و مورد احترام عامه است. پیداست که بی آنکه خود بخواهد و قبل از آنکه دوباره قدم به سیر و سیاحت بگذارد در همه جای دنیا راه دارد. همراه مأموران مرز به هر دو سوی مرزها می رود، در صحبت بازرگانان و دریانوردان به ماوراء بحار نفوذ می نماید، با طالب علمان و استادان به دانشگاه ها راه پیدا می کند، و در کنار حکام و وزراء و امراء و جباران از عالم قدرت و سیاست سردر می آورد. درست است که گاه مثل همین ماجرای مأموران مرز، با چهره های عبوس روبه رو می شود اما این چهره های عبوس جز تصویر سیمای خود او نیست. تمام کسانی که این بار با او روبه رو می شوند هرچند که گاه بر ظاهر فرسوده و هیکل استخوانی او خنده می زنند. در باطن خود را با او غریبه حس نمی کنند. اگر از حیث ظاهر با او همانندی ندارند از حیث باطن با او ذره بی تفاوت نشان نمی دهند. حتی کسانی هم که جز نام و آوازه بی از او نشنیده اند در وجود وی به آنچه برایشان ناشناخته است تکریم و علاقه نشان می دهند و از مجرد نام او به هیجان می آیند. اینهمه برای پهلوان مانث درین عمر دوباره مایه دلخوشی و درعین حال مایه

حیرت بود.

این اندیشه‌ها پهلوان مانش را چنان در خود غرق کرده بود که وجود سانچو پانسا و محنت آفتاب گرم توی جاده را به کلی از خاطر برده بود. در تمام این مدت که غرق اندیشه‌های دلنواز بود ساعت‌های طولانی روسی نانت بیچاره را در میان جاده سنگلاخ و پرغبار زیر آفتاب داغ راه برده بود و هیچ‌جا به فکر توقف نیفتاده بود. روسی نانت به این گونه کارهای ارباب عادت داشت اما خرسانچو پانسا که هنوز مزه آب و علف بهشت را زیر دندان داشت تشنگی و خستگی را فوق طاقت خویش می‌یافت. سانچو چیزی نمی‌گفت، چرت می‌زد و خاموش و ملول در زیر آفتاب بعد از ظهر و اوایل بهار دنبال شوالیه مانش طی طریق می‌کرد و شوالیه که در گرما گرم اندیشه‌های رؤیایانگیز خویش از اینکه حالا دیگر مردم نام او را روی فرزندان خود می‌گذارند به نشاط آمده بود. ناگهان با فریادی که چرت سانچو پانسا را پاره کرد و حتی روسی نانت بینوا را به وحشت انداخت، درگیرودار افکار آشفته خود داد زد: — حتی وقتی هم به من می‌خندند در همه کارهایشان از نقش من تقلید می‌کنند، در همه کارهایشان!

و سانچو پانسا که در تمام این مدت، در زیر آفتاب داغ بعد از ظهر، در باب جزیره موعود سابق و طرز حکومت نو و عادلانه بی‌که در آنجا باید برقرار ساخت فکر می‌کرد، در یک لمحّه زمینۀ فکر ارباب را به تداعی دریافت و برای آنکه وی را دلداری دهد، گفت:

— بگذار بخرند، ارباب: چیزی که اهمیت دارد عمل آنهاست، حرف آنها ~
— حرف آنها مهم نیست این را می‌دانم، اما اگر کارهای من خنده دارد چرا آنها از تمام آن کارها تقلید می‌کنند.

— چه می‌شود کرد ارباب، مردم اینطورند. نسبت به جنت مکانی ما کیاولی حکیم ایتالیایی هم که بهترین دستور حکومت را ~
دن کیخونه حرفش را قطع کرد:

— تو هم سانچو از بس راجع به جزیره و حکومت عادلانه فکر می‌کنی، عاقبت کارت به جنگ با اژدها و آسیاب بادی خواهد کشید!

— اما ارباب این جدی است. ما کیاولی بهترین دستور حکومت را به این مردم داده است اما مردم در عین آنکه در عمل همه جا شیوۀ او را تقلید و توصیه می‌کنند با طعن و نفرت از وی حرف می‌زنند. چرا باید به حرف این گونه مردم این قدر اهمیت داد!

اینجا قبل از آنکه دن کیخوته برای جواب به حرف مهتر دهان بگشاید خر مهتر ناگهان به صدای آشنای الاغ ماده‌یی که صاحبش در مهمانخانه کنار جاده در طرف مقابل اطاق کرده بود، با چنان نعره شکایت آمیزی جواب داد که روسی نانت هم سرجایش میخ کوپ شد و سانچو که احساس می‌کرد ارباب هم حالا به لختی استراحت نیاز دارد، در دنبال حرف های خود و با لحنی که طنز و حرمت را در آن به هم می آمیخت ادامه داد:

— به هر حال مردم هر چه می‌خواهند بگویند. حالا وقت آنست که آستانه مهمانسرای مقابل، به نزول موکب عالیجناب مشرف شود و از ملازمان ارباب آنگونه که درخور شأن و شایسته فتوت شوالیه والا تبارست پذیرایی نماید. خوشبختانه کبسه مبارک هم که از دولت سر عطیه جناب دن میخل از نقد و حواله آکنده است از دستبرد تفتیش سرکار سرجوخه و معاونش خلل ندیده است و پهلوان عالی شان ما می‌تواند با ضیافت کردن ملازمان خادمان قصر مهمانسرا را چنانکه باید از سخاوت بيمانند خویش غرق حیرت نماید.

مهمانخانه خلوت بود و در تمام تالار وسیع آن جز دو دانشجوی الهیات که در کنار میزی نزدیک در ورودی نشسته بودند و با شور و حرارت حرف می‌زدند هیچ کس دیده نمی‌شد. از خادمان قصر و پذیرایی آنها هم خبری نبود. صاحب مهمانخانه به موکب پهلوان توضیح داد که روز گذشته چون بیگ عثمانی در راه عزیمت به دربار کاستیل چند ساعتی درینجا رفع خستگی کرده است کشیشان صومعه یسوعی به اینجا ریخته‌اند و تمام اغذیه و ظروف و ذخایر انبار مهمانخانه را به خاطر آنکه آلوده به نفس کافر ساحر شده است به باد غارت داده‌اند. آن دو دانشجوی الهیات هم که دارند در آنجا راجع به حرف های خودشان بحث می‌کنند اینجا برای آن آمده‌اند تا مراقب باشند نفوس زکيه درینجا چیزی نخورند و آلوده به ضلال و خذلان نگردند.

اینجا سانچو پانسا که از حرف های صاحب مهمانخانه بوی امیدی نشنید برخاست تا برود، باقی مانده ره توشه خود را که هنوز در ته خورجین باقی مانده بود بیاورد و خودش با همان ماحضر اندک از ارباب و مهتر پذیرایی کند اما ناگهان صدای دو دانشجوی الهیات بلند شد و او را یک لحظه سر جای خود میخ کوپ کرد.

صدای هر دو از خشم و نفرت می‌لرزید و در گفت و شنود خشونت آمیز آنها که با هیجان بسیار رد و بدل می‌شد نام های افلاطون و ارسطو، طنین هول انگیزی داشت. وقتی کار آنها به دوئل کشید صاحب مهمانخانه غیبتش زد و آنها از عالیجناب دن کیخوته و جناب

سانچوپانسا درخواست کردند تا به عنوان شاهد ناظر و مراقب نزاع آنها باشند. بلافاصله هم شمشیرها از غلاف بیرون آمد و تا شوالیه ماتش رفت با یک نطق حکیمانه آنها را از جنگ خونین تن به تن برحذر دارد دانشجوی جوانتر رفیق سالخورده اش را نقش زمین ساخت. سانچوپانسا سراسیمه به جانب مضروب دوید و او را به شدت مجروح یافت. خوشبختانه هنوز مثل آن سالها که سلمانی دهکده بود چیزهایی راجع به زخم بندی و جلوگیری از خونریزی به یاد داشت. با یک دستمال سفره چرک میچاله که آنجا در زیر یک میز واژگون شده پیدا کرد شروع به بستن زخم دانشجوی پیر کرد. اما مجروح همچنان داد می زد و دانشجوی جوان که از نوک شمشیرش خون می چکید به او فحش می داد و باز نام افلاطون و ارسطو با خشم و تهدید بین آنها رد و بدل می شد. ضارب، در حالی که با عجله از پله ها پایین می رفت تا خود را به رفقای صومعه برساند فریاد زد:

— باید قبول کنی حق با ارسطوست، هرکس خلاف این بگوید کافرست.

و دانشجوی مجروح فریاد می کرد:

— دشمن خدا، دشمن عذرای مقدس! حرف ارسطو کفر محض است. تمام شما

کافرو ملحدید. اگر ~

سانچوپانسا دست های زخم خورده خود را روی دهان دانشجوی مجروح گذاشت تا دیگر خود را بیش از آن آزار ندهد. اما مجروح همانطور با خسونت فریاد می زد:

— حق با افلاطون است. حرف ارسطو جز توهین به عذرای مقدس نیست. شما

جوانان این کفرها را از آوه روئس آموخته اید. این ترهات ~

و سانچوپانسا که باز به اشاره انگشت، دانشجوی مجروح را دعوت به سکوت کرد نگاه پرسشگر و آکنده از نوبیدی خود را به شوالیه انداخت و گفت:

— در دنیا چه آدم های باغیرتی هست؟ یادتان هست ارباب، آن سالها یک روز

چطور جلوی یک عده عابر و فروشنده دهاتی را در بین راه گرفتید و آنها را وادار کردید تصدیق کنند که عفت پناه دولسینه خاتون ~

— سرور بانوان عالم است. یاد آن روزها به خد! اما اینجا ~

— اینجا افلاطون و ارسطو جای دولسینه خاتون را گرفته اند.

— دُن کیخوته هم یکی نیست.

— دو دُن کیخوته، در مقابل هم، ارباب!

دنباله راه بیشتر در سکوت گذشت. شوالیه و مهتر در نوعی خلسه به سر می بردند. با آنکه دن کیخوته دنیا را چنانکه هست می دید از فکر دیدار دربار پاپ هیجانی داشت. سانچو پانسا هم دوباره از فکر جزیره موعود دچار وسوسه بود اما میل نداشت سکوت ارباب را که نقابی بر هیجان باطنی او به نظر می رسید بشکند. پهلوان مانش عازم رم بود و با اجازه یی که عالیجناب دن میخل از دفتر پاپ برای او گرفته بود به دربار قدسی مآب تشریف حاصل می کرد و آنجا می بایست از طرف پاپ، به طور فوق العاده و استثنایی، هم در طی حیات عنوان «سان» (= قدیم) به او اعطا شود. قدسی مآب چنانکه منشی مخصوص او به عالیجناب سروانتس خبر داده بود نسبت به پهلوان مانش عشقی آمیخته به ستایش داشت و همین نکته دن کیخوته را از اینکه به قهرمانی های گذشته اش مغرور باشد تا حدی مطمئن می کرد. مع هذا تردید داشت که آیا گاه وقتی آن ماجراها را به خاطر می آورد باید به خودش بخندد یا به آنها که آن قهرمانی هایش را به چشم تحسین می نگریستند و وجود وی را، آنگونه که در حیات گذشته وی تصویر می شد، خیلی جذبی تلقی می کردند. دن کیخوته اکنون می کوشید تا به هر حال قبل از پایان این تشریفات احساس غرور یا احساس شک قلب او را گنهکار نکند و آنگونه که درخور قدیسان واقعی است قبل از نیل به آن مرتبه عالی از هرگونه ترک اولی مصون بماند ازین رو در تمام راه می کوشید تا جز به هنگام ضرورت سکوت خود را نشکند و لااقل درین باقی مانده راه، با تأمل در ماجراهای گذشته خود را برای توبه از سبکسریهای آن ایام آماده کند.

کاروان کوچکی هم که همراه او عازم زیارت قدسی مآب بود به احترام این قدیس آینده در تمام طول راه گویی خود را ملزم به سکوت می یافت. حالتی روحانی که ورای توصیف بوده نه فقط از شوالیه به مهتر سرایت کرده بود بلکه روسی نانت و همسفر نحیف سانچو پانسا را هم تحت تأثیر گرفته بود. درین جمع، سانچو پانسا فکر می کرد به جای جزیره یی که ارباب در آن سالها به او وعده داده بود شاید پاپ یک مرغزار پر گل و گیاه با قصری شاهانه در بهشت به وی عطا کند. اما وی در آن صورت خواهد گفت که ترجیح می دهد عالیجناب پدر مقدس در بهشت نقد پر نعمت و جلال خود او را به عنوان باغبان به خدمت گیرد و با وعده آن مرغزار نورانی و بشکوه خاطر او را بیهوده به دغدغه نیندازد. فکر سانچو از اخلاص و اعتقادی که شایسته رعایای کلیسا باشد خالی بود اما او گمان می کرد مجرد زیارت پاپ این تزلزل و تردید ملحدانه را از خاطر او خواهد زدود. این تردید و تزلزل

چیزی بود سه ذره‌یی از آن در خاطر دو همراه بیزبان سانچو و کیخوته راه نداشت چرا که این دو زایر بیگانه کمترین تردیدی در باب صدق وعده و ثواب حاصل از زیارت قدسی مآب به خاطر نمی‌آوردند. روسی نانت که از گفت و شنود ارباب و مهتر چیزی دستگیرش شده بود تأسف داشت که چرا عذرای مقدس او را به مرتبه‌ی بالای آن مرکب که پسر او به هنگام ورود به هیکل بر آن سوار بود تبدیل نمی‌کند تا وقتی را کب بزرگوارش از جانب قدسی مآب عنوان «سان» دریافت می‌کند وی برای او مرکب مناسبی باشد و امیدوار بود که عالیجناب پاپ مقدس در همان وقت که شوالیه‌ی مانش را با لقب سان به درجه‌ی قدیسان اعتلاء و افتخار می‌بخشد در حق وی هم به خاطر خدمات گذشته‌اش عنایتی مبذول دارد. روسی نانت در سالهای گذشته یک وقت در اصطبل مهمانخانه‌ی مجاور خانه‌ی دولسینه خاتون از یک همزبان جهان‌نیده و تجربه‌کرده‌ی خویش شنیده بود که هر کس به حضور پدر مقدس راه یابد چنان تحت تأثیر جاذبه‌ی قدس و طهارت او واقع می‌شود که بی اختیار در محضر او بزمین می‌افتد و چهار دست و پا راه می‌رود و با بانگ مرکب مقدس عیسی صدا به ستایش و نیایش آن جناب برمی‌آورد. ازین رو رجاء واثق داشت که وی نیز از تأثیر جاذبه‌ی اصطبل آن جناب به یک چنان مرکبی تبدیل شود و در عین حال دلشوره داشت که اگر عالیجناب پدر مقدس به حال او ترحم نکند ممکن است همچنان بابوی واقعی باقی بماند و آنوقت شوالیه مانش که سان کیخوته خواهد شد برای سواری خود ناچار دنبال آنگونه مرکب که پسر عذرای مقدس و پدران کلیسا همواره او را رمز تسلیم و قبول می‌نگریسته‌اند بگردد و وی را از خدمت معاف دارد. اما مرکب سانچو با اعتماد و طمأنینه بیشتری طی طریق می‌کرد. وی اطمینان داشت که حتی اگر جناب مهتر هم او را بیش از حد نحیف و فرتوت بیابد باز عالیجناب پاپ قدسی مآب او را یک مرید سربه راه بی شیله پيله خواهد یافت و از برکت تقدیس و افسون خویش محروم نخواهد کرد. حتی این آرزوی گناه‌آلود که البته لایق قلب یک گرویده مخلص و بی غل و غش هم نیست از خاطرش می‌گذشت که شاید نیز ارباب وقتی که دیگر سواری بر بابو برایش زینده نباشد وی را به جای روسی نانت پیر افتخار خواهد داد و از آن پس وی به جای جثه‌ی سنگین و بی قواره‌ی سانچو، هیکل لاغر و مقوایی سان کیخوته بسیار محترم را به مرغزارهای بهشت نقل خواهد کرد.

کاروان کوچک با این گونه افکار و آرزوها، که نزد همه به زیارت قدسی مآب پاپ مربوط بود بدون حادثه، و در پایان چند هفته راه‌پیمایی زایرانه که بیست‌ترش هم در گرسنگی

و روزه داری و بیحالی گذشت بالاخره به سرحد قلمرو مملکت پاپ رسید. سربازان مسیح که مراقبت مرزها به عهده آنها و گذار بود، بی آنکه از هویت و مقصد زائران سؤال کنند با اشاره دست و بانگاه آمرانه و مقاومت ناپذیر خویش آنها را به حیاط یک کلیسای مخروبه در مجاورت پاسگاه سرحدی هدایت کردند. در نواحی سرحدی قلمرو مقدس و با ظاهر شده بود و مسافران وارد بدون آنکه یک هفته در قرنطینه بمانند اجازه ورود به داخل مملکت پاپ را نداشتند. روسی نانت و الاغ سانچوپانسا به اصطبل کلیسا برده شدند و ارباب و مهتر از راه پلکان چوبی به تالار موعظه هدایت شدند. اینجا چند نفر دهاتی فرانسوی و یک سرباز پیر آلمانی هم تحت مراقبت سربازان مسیح به توقف و توقیف محکوم شده بودند. دهاتی ها که حاضر نشده بودند مرغ و خروس خود را به اصطبل کلیسا بسپارند مجبور بودند دایم در داخل تالار کلیسا دنبال آنها بدوند یا صدای آنها را خاموش کنند. صدای این جانوران که هنوز لزوم سکوت و ضرورت تسلیم بی چون و چرا به مقررات کلیسا را یاد نگرفته بودند سکوت مقدس تالار وعظ را می شکست و سربازان مسیح را نسبت به دهاتی ها خشمگین می کرد.

دن کیخوته عبوس و ساکت و با حالتی آکنده از تسلیم و رضا ایستاده بود و شیشه های رنگین تیره و گردآلود پنجره ها و تصویرهای در غبار نشسته قدیسان را بر سقف و دیوار تالار تماشا می کرد. سانچوپانسا هم متفکر وار و خاموش، با قدری فاصله، سایه به سایه در اطراف تالار به دنبال ارباب حرکت می کرد. سرباز آلمانی هیجان زده و فوق العاده خشمگین به نظر می رسید. چند دفعه، بی آنکه به اخطار سربازان مسیح اعتنا کند، مغرورانه سعی کرد از یک پنجره نیمه شکسته چوبی کوتاه تالار موعظه خود را به صحن حیاط پایین بیندازد و راه خود را در درون خطه قلمرو مقدس ادامه دهد. اما هر بار نگاه تهدید کننده سربازان مسیح، او را از این خیال مانع آمد. یک بار که انگار شیطانی، از آن نوع که فقط کشیش های شجاع را جرئت و قوت می دهد در وجود او حلول کرده بود با خشم و خروش ناگهانی هجوم به در بزرگ تالار موعظه آورد، کوشید با زور لگد آن را بشکند و از آن خارج شود سربازان با خشونت و تهدید او را عقب راندند. بالاخره فریادش بلند شد:

— یالاه این در را باز کنید. قرنطینه چیست، و با که هرگز در حوزه قلمرو مقدس راه پیدا نمی کند. یالاه در را باز کنید. و با چیز شیطانی است شیطان در قلمرو مقدس چه طور راه دارد.

سربازها با سرنیزه به طرف او هجوم بردند، اما این کار فقط خشم و خروش او را به

فریاد و پرخاش تند بدل کرد، و تمام فضای تالار وعظ به لرزه درآمد:

— بیدین ها، کذاب ها، این گرفت و گیرها را برای آن راه انداخته اید که نمی توانید شیطان ها را از این اطراف دور کنید. این شیطان ها را یهودی ها با جادوی سیاه به این حدود آورده اند. یا الله، این در را باز کنید. من یک تنه تمام یهودیهای اطراف را با هرچه جادوی سیاه است با این شمشیر از بین می برم. شما حق ندارید به خاطر یک عده شیطان یهودی، مسیحی های مؤمن را درینجا حبس کنید. یا الله در را باز کنید تا من هرچه شیطان و جادو و یهودی است با این شمشیر متبرک که از جنگلهای صلیبی آورده ام از اطراف این نواحی به جهنم بریزم. هر نکبتی که هست از وجود اینهاست. یا الله این در را —

سربازها که درین هنگام، به خاطر ورود کشیش موعظه گر، در مقابل او سلام نظامی می دادند، با اشاره دست کهنه سرباز لجوج را به سکوت دعوت کردند. کشیش برای موعظه به حاضران با صندوق فلزی کوچکی که برای جمع آوری اعانه همراه داشت، پشت میز خطابه رفته بود و قصد ایراد موعظه داشت اما پیرمرد آلمانی به او مهلت حرف زدن نمی داد به محض آنکه تلاوت انجیل شروع شد کهنه سرباز دوباره در حالی که به سست در ورودی می دوید شروع به فریاد کرد:

— جناب کشیش من باید از اینجا خارج بشوم. مأموریت غیبی دارم و باید همین الآن تمام دیوها و شیطانهای را که یهودیها درین اطراف سر داده اند با خود آنها قتل عام کنم. قرنطینه لازم نیست. وبا چیزی غیر از همین جادوهای سیاه نیست. هم اکنون من با همین شمشیرم ازین در راه خروج خودم را درست می کنم.

و وقتی شمشیرش را کشید تا با تهدید نگهبانان را به باز کردن در وادار کند نگهبانان با عصاهایی که شکل صلیب داشت توی سرش کوبیدند. کهنه سرباز نقش زمین شد و کشیش با خونسردی به موعظه یی که پیش درآمد جمع آوری اعانات بود ادامه داد. سانچو پانسا هم رو به دُن کیخوته کرد و آهسته با لحنی طنزآمیز پرسید:

— ارباب، جاده ها و شیطان های موهومی که آنوقتها دایم در سراسر طول جاده ها برای ما پیش می آمد یادتان هست. عجیب است که دنیا هنوز از دست شیطانها خارج نشده است می ترسم اینها هم از همان ها باشند!

چند روز بعد، دُن کیخوته با سفارشنامه یی که در دست داشت همراه سانچو پانسا خود را در حوزه مقدس، به رئیس تشریفات پاپ معرفی کرد. قدسی مآب بدون آنکه ایشان

را زیاد در انتظار بگذارد، به حضورشان پذیرفت. پدر مقدس شاد و خندان به نظر می‌رسید و خرسندی خود را ازین ملاقات پنهان نمی‌کرد. یک نسخه از کتاب دن کیخوته که میخل سروانتس نویسنده کتاب با خضوع و سرفرازی به درگاه وی هدیه کرده بود جلوی وی روی میز بود. قیافهٔ پاپ با آنچه در کتاب سروانتس تصویر شده بود به طور غریبی شباهت داشت. وقتی پدر مقدس قامت بلند لاغر و قیافهٔ استخوانی دن کیخوته را در کنار چهرهٔ زمخت و هیکل روستایی وار سانچو مشاهده کرد، بی‌درنگ به جانب دن کیخوته رفت و با قدری لکنت و تردید گفت: اگر اشتباه نکنم با شوالیهٔ مانش روبرو هستم، خداوند روسی نانت برق رفتار؟

دن کیخوته، با تواضع کرنشی کرد و محجوبانه ساکت ماند، پدر مقدس که متوجه شباهت خود با پهلوان مانش شده بود برای آنکه او را از ترس ناشی از هیبت دیدار خویش بیرون آورد، دستی به شانه‌اش زد و با شوخ طبعی نادری که جز در دیدارهای محرمانه هرگز هیچ کسی از وی ندیده بود گفت: فرزند، از عنایت خاصهٔ ما مطمئن باش. وقتی می‌گویم نسبت به تو عنایت خاص دارم عین حقیقت است. چون کیست که در حق خود بیش از دیگران عنایت نداشته باشد؟

چند لحظه بعد در حالیکه شوالیه و مهترش در محضر عالیجناب زانو زده بودند یک کاردینال مهیب تقریباً به سن و سال سانچو پانسا و با هیکل درشت روستایی گونه کهنه کشیش‌های دهات وارد شد. جام مقدس سفالین کهنه را برای اجراء مراسم تدهین شوالیه روی میز عاج ظریف مقابل روی پاپ گذاشت. پاپ از جا برخاست و چون مراسم را به نام اب و ابن و روح القدس انجام داد، طومار توقیع را از دست کاردینال گرفت. کاردینال از پشت مسندی که پاپ در جلوی آن بر پا ایستاده بود شمع‌دان طلایی جواهرنشان را جلوی چشم پاپ که خیلی نزدیک بین به نظر می‌رسید پیش آورد، و پدر مقدس توقیع منع خود را که به افتخار شوالیه مانش از ناحیهٔ وی صادر شده بود شروع به خواندن کرد. به خاطر عنایتی که قدسی مآب به پهلوان مانش داشت و برای آنکه تمام آنچه درین توقیع رفیع آمده بود برای وی و مهترش قابل درک باشد، به اشارت عالیجناب توقیع را عمداً و به طور استثنایی به زبان کاتالان نوشته بودند و پاپ که خودش در اسپانیا بزرگ شده بود آن را بدون غلط و با لهجهٔ غلیظ محلی خواند. اما یک اشتباه کوچک واقع شد که پاپ هرچند خودش متوجه آن شد اعتنایی به اصلاح آن نکرد و برای دن کیخوته، و حتی برای دن میخل که مراسم به

درخواست او انجام شد، تا حدی خلاف انتظار از آب درآمد. قضیه این بود که پدر مقدس جایی که در توقیع نام پهلوان مانش ذکر می‌شد او را به جای آنکه بروفق تعارفات مرسوم عصر دُن کیخوته شهنسوار نامدار و خداوند روسی نانت برق رفتار بخواند، دُن روسی نانت شهنسوار نامدار و خداوند دُن کیخوته برق رفتار خواند و در دنبال آن هم در وصف اسب شوالیه این عبارت توقیع را که مرکب برق رفتار نژادش به بوسفال آهنین سم می‌رسد با مکت و تانی و با لحنی که از طنز و ظرافت خالی به نظر نمی‌رسید به زبان آورد. بدینگونه نام روسی نانت به جای نام دُن کیخوته تقدیس شد. اشتباه از کاتب توقیع، همان کاردینال مهیب روستایی گونه بود که اکنون با بیخیالی شمعدان را جلوی چشم نزدیک بین پاپ گرفته بود. البته کاردینال متوجه اشتباه نشد و پاپ که نمی‌توانست احتمال آن را که خطا و لغزشی از وی صادر شده باشد به گردن بگیرد، با آنکه متوجه اشتباه شد، آن را به روی خود نیاورد. کیخوته و سانچو که متوجه اشتباه بودند، همچنان ساکت ماندند و البته در چنان حالی که در مقابل پدر مقدس به زانو درآمده بودند جرئت نکردند این اشتباه را تذکر دهند، یا رفع آن را درخواست کنند. توقیع به دُن کیخوته عطا شد و پاپ تالار تشریفات را ترک کرد.

البته توقیع قدسی مآب قابل لغویا قابل اصلاح نبود و حالا روسی نانت بیچاره محکوم بود خواه ناخواه عنوان «سان» را که او از عهده لوازم آن بر نمی‌آید قبول کند و به طور رسمی از نظر کلیسای مقدس دُن کیخوته پسر را به عنوان مرکب برق رفتار خویش افتخار ببخشد! سانچو پانسا که به زحمت می‌توانست از خنده خود جلوگیری کند وقتی در هنگام خروج از تالار با ارباب تنها ماند با لحنی که تسلیم و تسلیت و طنز و الحاد در آن موج می‌زد گفت:

— ارباب، پدر مقدس از اشتباه مصون است. خطائی که او می‌کند عین صواب است از همین روست که آن را نه رفع می‌توان کرد نه اصلاح. بدون شک چنین اشتباهی یک مصلحت فائقه است که سر آن را هر کسی درک نمی‌کند. یادتان هست شما هم آسیاب بادی را با یک قصر فئودالی اشتباه کردید.

— یا با یک غول بیابان. به هر صورت حالا دیگر چه کسی جرئت دارد روسی نانت مقدس را به زیر مهمیز در بیاورد؟

وقتی به حیاط بارگاه اعلی رسیدند و بوی عطر و بخور تالار تشریفات را از ریه‌ها خارج کردند سانچو پانسا نفس راحتی کشید. از اینکه جزیره موعود را پاپ از او باز پس

نگرفته بود و این ثروت موهوم را با نعمت موهوم بهشت آسمانی معاوضه نکرده بود خوشحال و راضی به نظر می‌رسید. به دن کیخوته هم دل‌داری داد که ارباب، زندگی قدیسان هم چیزی که ارزو کردنی باشد نیست. به هر حال از اشتباه قدسی مآب نباید دلخور شد. زندگی زندگی است همه چیزش اشتباه است و همه چیزش مضحک!

— البته دوست عزیز، اما سان روسی نانت را دیگر جز خود عالیشاناب پاپ که می‌تواند مهار کند؟

سانچوپانسا از عنوان مهرآمیز دوست عزیز که برای اولین بار از زبان ارباب در حق او گفته شد چنان مسحور و خرسند شد که گویی جزیره موعود را با تمام گنج‌های عالم به او دادند. با این حال فاصله بین ارباب و مهتر را از خاطر نبرد و با لحنی مؤدب، آمیخته با دلسوزی و رقت، گفت:

— به هر حال این مرکب را که حالا دیگر از اوتاد کلیسا محسوبست باید به خود کلیسا هدیه کرد، چون فقط خود قدسی مآب می‌تواند بر چنین مرکب بیهمال فرخنده مالی سوار شود.

— اما یک یابوی پیر مرکب مناسبی برای پدر بسیار مقدس ما نیست. چیزی که ممکن است مورد قبول ذات انور ایشان واقع شود مرکبی جوان و رهوار و خوش رکاب است که در صورت یا معنی از اقارب مرکوب عزیز مرغوب تو باشد، سانچو!

— درست است ارباب، اما مرکوب بنده هم دندانهایش ریخته جل و افسار مرغوب مرصع هم ندارد که به درد قدسی مآب بخورد. به علاوه حالا تمام اروپا یکسره اصطبل مبارکه پدر مقاس محسوبست. کجای دنیا است که ایشان چیزی از آن نوع مرکوب خوش رکاب مرغوب که مناسب شأن جناب خلافت مآب ایشان باشد برای سواری پیدا نکنند؟ با اینهمه برای آنکه حضرت والا رتبت سرکار دن کیخوته با آنچه در توقیع صادر از ناحیه مکرم قدسی مآب آمده است در این دبار غربت دچار مخمصه دشواری نشوید باید سان روسی نانت را هر طور ممکن است به نحوی در همین دارالامان روم به جا گذاشت، و بدینگونه از عواقب پیش آمدهایی که از اشتباه پدر مقدس ممکن است دامنگیر ما گردد خلاصی یافت.

دن کیخوته ازین پیشنهاد یکه خورد اما بلافاصله به فکر فرو رفت. پهلوان مانش هرچند در دل از اشتباه پاپ که او را از محنت ریاضت و انزوای اجباری فوق تحمل خلاص کرد خشنود بود نمی‌توانست غلبه نهایی روسی نانت را که اینطور روی دست صاحبش بلند

شده بود تحمل کند. البته جدایی از او برایش کار آسانی به نظر نمی‌رسید اما جز آن هم چاره‌یی نداشت. ناچار در مقابل پیشنهاد مهتر که در عین حال می‌خواست خود را از تیمار بابوی پیر هم نجات بدهد سکوت کرد. و بدینگونه، سانچوپانسا توانست دُن کیخوته مغرور را که به شدت از اشتباه پاپ سرخورده بود، به فروش «رقیب» پیروز خود آن عالیشان راضی کند. بالاخره هم روسی نانت را که حالا در دارالخلافت روم به طور رسمی سان کیخوته خوانده می‌شد در میدان مال فروشان شهر با یک الاغ قبرسی تاخت زد. مشتری هم از معامله خویش خرسند و راضی به نظر می‌رسید. ازین رو تعریف‌های سانچوپانسا را که اصرار داشت بابو را سان روسی نانت — نه سان کیخوته — بخواند، چندان جدی نگرفت. روسی نانت نیز که صاحب جدید را از خداوند سابق خود مهربانتر و خیلی آرام‌تر و خودمانی‌تر می‌یافت، ازینکه عنوان بزرگ سان را فراموش کند و خود را دچار بیخوابی و روزه‌داری و قوت‌لا حول متداول در صومعه‌ها نسازد خرسند بود و با آرامش و بیخیالی به صاحب جدید خود رکاب داد. اما دُن کیخوته که در این لحظه جدایی از شدت تأثر نزدیک بود به کاری که درخور شأن یک پهلوان واقعی نیست دست بزند و عنان اشک و ناله را رها کند، از فکر آنکه مرد خریدار، روسی نانت پیر را به انزوای یک صومعه مجبور نخواهد کرد و او را در مزرعه‌های سرسبز و سایه‌های درختان به کار خواهد گرفت در دل احساس خرسندی کرد و در پندار خود برای آنکه در چنین لحظه‌یی شاهد تضرع و تأثر مقدس مآبانه مصاحب تقدیس یافته خویش نگردد مهمیز به پهلوی الاغ نورکاب خویش زد و به سرعت از روسی نانت و صاحب جدیدش فاصله گرفت.

هنوز مسافت زیادی از دروازه شهر دور نشده بود که ناگهان گرد و غباری از کنار جاده پیدا شد. یک گله انبوه گوسفند بود که به هنگام غروب از صحرا به حوالی شهر بازمی‌گشت. سگ گله پیشاپیش آن جست‌وخیزی دیوانه‌وار اما با شور و هیجان داشت. از چوپان فقط شبح محو بیرنگی در ورای گرد و غبار جاده به چشم می‌خورد. صدای گله یکنواخت، پر شور و مثل خروش رودخانه‌یی که از خم بستری سنگلاخ گونه بگذرد به گوش می‌آمد. شوالیه مانث که یک لحظه گوش هراداد فریادی آکنده از خشم و ناخرسندی را در زیر لب خاموش ساخت. لمحہ‌یی توقف کرد و سپس مرکب را با احتیاط به آنسوی جاده کشید. پرده‌یی از اندوه و انتظار بر چهره حالش سایه افکند و چیزی مثل ترس و نگرانی در وجناش ظاهر گشت.

سانچوپانسا که مشاهده این احوال ناگهان او را به یاد گذشته های ارباب انداخت با دستپاچگی مرکبش را کنار مرکب ارباب راند و آهسته گفت:

— یک گله واقعی است ارباب. لشکر فانفارون و معرکه غول و دیوجادو که نیست. آیا باز یاد آن سپاه طلسم شده جادوها که به صورت گله گوسفند درآمده بود و مقابله با آن شما را تا آن حد به دردسر انداخت افتادید؟

— نه سانچو، صحبت فانفارون و سپاه غول و دیونیست. این چیزها برای شوالیه کهنه کار تو که حالا به سر عقل هم آمده است دیگر مایه تشویش نمی شود اصلاً تشویشی در کار نیست چیزی که هست لزوم احتیاط است. صحبت از گله است. از همین انبوه یک مشت موجود جاندار که وقتی به صورت جمعیت در می آید حتی آن یک ذره عقل و تمیز و اراده را هم که در فرد آنها هست از دست می دهند. تمیز و ادراک و اراده خود را به کلی از خاطر می برند. به اشاره چوپان، به دنبال سگ، و تقریباً بدون آنکه مقصد سیر خود را بدانند به حرکت در می آیند. نه آیا عقل حکم می کند انسان در مقابل چنین سیل ویرانگری احتیاط لازم را رعایت کند؟

— اما ارباب، در مقابل این یکمشت حیوان بیزبان که این طور بی آزار و سربه زیر محکوم اراده چوپان و تحت الحمايه یک سگ اهلی است چرا باید این طور وحشت و احتیاط نشان داد؟

— وحشت که خیر اما احتیاط شرط عقل است و مخصوصاً برای دن کیخوته هم که از شورو هیجانهای گذشته اش بازآمده است لازم است. چوپان که سگ و گله را به هیجان می آورد در یک لحظه می تواند با اشاره چوب و آهنگ نی خویش این یکمشت میش را به یکمشت گرگ تبدیل کند و آنوقت هیچ کس حتی چوپان پیر هم قادر نیست این گله گرگ را که در لباس میش است از درنده خوبی و ستیزه جویی که لازمه حیات گرگ وحشی است بازدارد.

— اما ارباب، میش که هرگز به گرگ تبدیل نمی شود.

— سانچو، چقدر ساده یی! هرگز ندیده یی روستایی سربه زیر آرام که در کشتزار و صحرا آزارش به هیچ کس نمی رسد وقتی زیر سایه صلیب به زیارت مرقد مقدس راه می افتد، در سرزمین ترک ها، چیزی از یک گرگ واقعی کم ندارد؟

— درست است ارباب. اما تا حالا هرگز گمان نمی کردم گوسفند هم مثل گرگ

مایه خطر و موجب تهدید باشد.

شوالیه لبخند زد و وقتی گرد گله ناپدید شد با خنده گفت:

— خوب، دوست عزیز، یادت باشد که حتی گوسفندی آزار سرب راه هم وقتی به صورت جمعیت در می آید، ممکن است به اندازه گرگ خونخوار وحشی مایه آزار و تهدید انسانها باشد.

سانچو پانسا سری تکان داد، آه عمیقی کشید و سکوت کرد. باقی راه در سکوت گذشت. بالاخره سحرگاه روز بعد کاروان به مرز خروج رسید. راه بسته بود و اشاره دست یک کشیش سرخ پوش که یک سرباز مسیح هم پشت سرش ایستاده بود، مسافران از زیارت برگشته را در وسط جاده متوقف کرد.

— اجازه عبور آقایان!

و قبل از آنکه آقایان درباره این اجازه که در شهر روم هرگز به فکر تهیه آن نیفتاده بودند تبادل نظر کنند، سرباز مسیح به اشاره کشیش خورجین ها را پائین آورد و دو نفری شروع کردند به تفتیش. سرباز مسیح غرید:

— آقایان هریک از شما فقط یک شمایل از مریم مقدس را حق دارید خارج کنید.

بیش از آن ممنوع است.

سانچو نجوا کرد:

— همان یکی هم در خورجین ما نیست. دنبال چه می گردید، پدر مقدس؟

پدر مقدس کتاب دن کیخوته را بی آنکه نگاه کند به یک طرف انداخت و در خورجین ها جز یک انجیل اوراق و قدری زیتون و نان خشک چیزی ندید. در یک جعبه کوچک در بسته هم توی خورجین سانچو پانسا چند عدد خرما پیدا کرد که چون سرباز مسیح را مشغور تفتیش بدنی آقایان یافت و هیچ کس را متوجه ندید یک دانه از آنها را توی دهان انداخت. بعد جعبه را بست و به گوشه خورجین پرت کرد. و در حالی که هسته خرما را بدون توجه به نگاه نافذ و دقیق امابی اعتنای سانچو پانسا از گوشه دهان بیرون می افکند، با بیحوصلگی گفت:

— پس اجازه عبورتان کجاست، آقایان!

سانچو در یک لحظه به ناد توقیع رفیع درگاه اعلی افتاد و در حالی که آن را با عجله

از جیب نیم تنه ارباب بیرون می کشید، گفت:

— بفرمائید پدر! آیا این توقیع مبارک برای اجازه عبور دوزایر تایب که همین چند روز به دستبوس قدسی مآب مفتخر بوده اند کافی نیست.

سرباز مسیح طومار را گرفت و مهر و نشان دفتر عالیجناب را که بر ظهر آن پیدا بود با وحشت و احترام نگاه کرد. دن کیخوته گفت:

— سرکار باز بفرمائید. امضاء قدس، مآب آنجاست و تاریخ آن هم مربوط به هفته قبل است. باز کنید و بخوانید!

اما سرکار طومار را با خضوع و تواضع به کشیش سرخ پوش داد و در جواب شوالیه گفت:

— خواندن کار پدر مقدس است. سرباز مسیح نباید خواندن بلد باشد. کسی که برای مسیح اسلحه به دست می‌گیرد، باید قلم را مثل یک حربۀ شیطانی نگاه کند! اما کشیش، در همان اولین نظر که به طومار انداخت مهر و نشان را شناخت و توقیع را بی خدشه و عاری از اشکال یافت. با اینهمه، آن را باز کرد و با عجله خواند. بعد، در حالی که سرش را به تعظیم مقابل روی مسافران خم می‌کرد، پرسید:

— بسیار خوب، سان روسی نانت معظم کدام یک از آقایان است؟

سانچودن کیخوته را نشان داد:

— عالی شأن سان روسی نانت پرهیزگار جناب ایشان است. اسب والانژادی هم که زیر پای ایشان است دن کیخوته نام دارد.

درین بین چند مسافر دیگر هم از راه رسید و سرباز مسیح که پدر مقدس را با آقای سان روسی نانت و همراهان مشغول صحبت یافت به سمت آنها رفت تا آنها را برای مطالبۀ اجازه عبور و تفتیش بار و بنه متوقف کند. سانچوپانسا برای آنکه کشیش را دست بیندازد افزود:

— بنده بیمقدار هم که همواره ملازم و مهتر جناب سان روسی نانت بوده‌ام جز همین عنوان مهتر نام دیگری ندارم و گویی والدین مرحوم به همین جهت نام اسکودرو را روی من گذاشته اند چنانکه این اسب عربی هم که زیر پایم هست و از اصطبل خلفای نامدار کرد و با (= قرطبه) بیرون آمده است، سانچو نام دارد و با وجود اصالت نژادی خود در حقیقت خدمتگزار دن کیخوته والا تبار مرکب برق رفتار جناب سان روسی نانت محسوبست.

کشیش با حیرت، اما با لحنی رسمی و خشونت آمیز، پرخاش کرد:

— چه می‌گویید، جناب مهتر! این مرکب‌ها اسب نیست خرس و طبق حکم اعلی هم خروج آنها از حوزه قلمرو مقدس ممنوع.

دُن کیخوته با عجله، اما آرام و با خونسردی، پرسید:

— خروج چه ممنوع است، جناب کشیش؟

و کشیش در حالیکه سرش را با شیوهی رسمی و تا حدی آمیخته به خشونت، در مقابل مخاطب، به احترام خم می‌کرد تکرار کرد:

— خروج همین دو خر، جناب قدسی مرتبت!

— چطور؟ مگر این دو مرکب وفادار دیرینه روز که سالهاست در راه اعتلاء کلیسا با

ما همدم و همقدم بوده‌اند در حوزه قلمرو مقدس مرتکب کدام خلاف شده‌اند که از بازگشت به خانه و اصطبل خویش ممنوع شده‌اند.

— صحبت ازین دو مرکب نیست، مسأله مربوط به نوع آنهاست.

— نوع آنها، اما نوع آنها آخر چه گناه کرده‌اند؟

— گناه که البته نکرده‌اند. اما در حوزه مقدس کشیش‌های موعظه گر، کشیش‌های

اعتراف‌نوش، و کشیش‌هایی که مغفرت آسمانی و بهشت جاودانی را از جانب عالیجناب پاپ مقدس به طالبان نجات می‌فروشدند به مرکب‌هایی مناسب که نوع آنها از همه حیث و در همه حال مورد تأیید کلیسا باشد احتیاج دارند. ازین رو به حکم اعلی خروج این نوع مرکب که حیوان مورد علاقه و اعتماد کلیساست، از حوزه قلمرو مقدس ممنوع است.

سانچو پانسا که احساس کرد کشیش با وجود سرسختی که در اجراء حکم پاپ دارد نسبت به ارباب هم تکریم و علاقه نشان می‌دهد، قبل از آنکه مهلت جواب به ارباب بدهد، زندانه و با عجله خود را وسط صحبت انداخت:

— اما جناب کشیش، شما که باید حریف و مرکب خود را بشناسید، چطور این دو

اسب نژاده را که یکی نسب به بوسفال خجسته‌مآل می‌رساند و دیگری از اصطبل خلیفه قرطبه بیرون آمده است به جای خرمی‌گیرید؟

— به هر حال همین دو مرکب والا تبار که زیر پای شما دو بزرگوارست حق خروج از مرز قلمرو مقدس را ندارند.

سانچو در یک لحظه دریافت که جناب کشیش، دیگر اصراری درین باب که

مرکب آنها اسب نیست ندارد یا در تشخیص خود قدری تزلزل دارد. بابی خیالی پرسید:

— جناب کشیش، امروز صبح دوشنبه است، می ترسم شما ناشتا چیز شیرینی میل کرده باشید.

— این چه سؤالی است آقای مهتر، چرا موضوع صحبت را عوض می کنید.

— خیر، جناب کشیش، موضوع تغییر صحبت نیست می بینم شما، اسب های نژاده ما را الاغ می بینید می ترسم صبح ناشتا چیز شیرینی میل کرده باشید و روی آن آب نوشیده باشید.

— خوب، این چه ربطی به موضوع دارد.

— نشنیده اید که چون دوشنبه روز قمرست، در صورت این بی احتیاطی ممکن است دچار جنون ماه زدگی یا آنطور که اهل کلیسا می گویند وسواس شیطانی بشوید. این یک قول مجرب است جناب کشیش و در تمام کتاب های معتبر هم هست اگر خدای نکرده شما این بی احتیاطی را کرده باشید چیزها را عوضی می بینید و تا دوشنبه دیگر این جنون هفتگی و وسوسه شیطانی شما را راهان خواهد کرد.

کشیش لحظه بی تأمل کرد، و بعد با قدری تردید گفت:

— فکر نمی کنید که خود شما این بی احتیاطی را کرده باشید. یک جعبه خرما توی خورجین شما هست و بعید نیست خودتان قبل از آنکه به مرز خروج رسیده باشید، با خوردن یک دو دانه خرمای تازه خود را به این توهم دچار کرده باشید.

— امتحانش آسان است جناب کشیش. شما از آن سرباز مسیح که تحت فرمان خودتان است پرسید. اگر او هم مرکب های ما را خر خواند حق با شما خواهد بود!

درینجا شوالیه که مقصود سانچورا دریافته بود، وسط صحبت دوید:

— اما اگر شیرینی ناشتا بدون آب میل کرده باشید، سرباز مسیح شما را به نفس شیطان آلوده خواهد یافت و آنوقت بعیدست تا یک هفته دیگر با شما همکاری کند و هرگز هیچ حکم و فرمانی را که به او می دهید اجرا نماید. مواظب باشید جناب کشیش، این قضیه مجرب است...!

کشیش یک لحظه به فکر فرورفت و چون سرباز مسیح را مشغول تفتیش مسافران تازه وارد یافت، از اینکه او را به این گفت و شنود متوجه ندید احساس خرسندی کرد. لبخندی خاموش بر لب راند و با لحنی که از شیطنت و ظرافت آکنده بود گفت:

— جناب سان روسی نانت امیدوارم شوخی بنده را ببخشید. حقیقت آنست که امروز، بنده روزه دارم و هنوز از صبح تا کنون هیچ چیزی از گلویم پایین نرفته است، اما در هر حالی که باشم بین اسب و خرتیمز می‌دهم و به هر تقدیر ازین سرباز مسیح بیشتر ادراک و تمیز دارم. اسب والا تبار شما را از نجابت رفتارش می‌توان شناخت. اسب عربی مهتر هم با چالاکی رفتار و زیبایی اطوارش از نژاد بوسفال شما چیزی کم ندارد. قصد بنده فقط این بود که این صبح سحر با این گفت و گوها خستگی بیخوابی را از سرم دور کرده باشم و با این توفیق مبارک شما به اجازه عبور هم احتیاج ندارید. بفرمائید، آقایان، روزتان به خیر!

— روزتان به خیر، جناب کشیش. اما این شوخی، که کردید ممکن بود برای شما خیلی گران تمام شود. آخر عالیجناب پاپ مقدس همه جا خفیه نویس دارند. از بنده هم خواسته بودند گزارش احوال را به عرض آستان ایشان برسانم. به هر حال از نطق غرابی که کردید و از لطف و عنایتی که در حق مرکب‌های بنده و همسفرم اظهار نمودید متشکرم. خداوند شما را از شر شیطان در امان دارد.

کشیش از روی تواضع سر فرود آورد؛ آمین گفت و در حالی که با انگشتان دست صلیبی در هوا رسم می‌کرد افزود:

— متشکرم. بفرمائید. دست مسیح به همراهتان.

موکب شوالیه، به راه خود ادامه داد و به محض آنکه مرز مقدس را پشت سر گذاشت دن کیخوته خندید:

— بسیار خوب، دوست عزیز. از حالا دیگر اسم ما با اسم خرهای ما عوض شد.

— خرها هم عوض شدند. دنیای عجیبی است ارباب، با انسانهایی عجیب تر از دنیا.

— و انسانها هم چه استعدادی دارند که آنچه را به چشم می‌بینند به خاطر آنچه هرگز

به چشم نمی‌بینند نادیده بگیرند.

— به خاطر همین است که دنیا پر از دن کیخوته است.

— و پر از سانچو پانسا.

— اما برای دن کیخوته‌یی که دیگر دن کیخوته هم نیست و برای سانچو پانسایی که

تمام گذشته‌اش را با نام پر آوازه خود به یک خرمی بخشد، دیگر در آن جایی وجود ندارد.

— با اینهمه دنیا را دن کیخوته‌هایش اداره می‌کنند. هزار سال دیگر هم که به دنیا

برگردی آن را در دست همین دن کیخوته‌های سودایی خواهی یافت.

— و دن میخل ها هم که به این سوداها نیشخند می زنند همیشه به ریش خود خواهند خندید.

— هر کس هم مثل دن میخل ما به این قهرمانان دنیای بزرگ بخندد باید در انتظار فرجام کار او باشد — فقر و حرمان دایم.

— و این نشان می دهد که دن کیخوته برای انسانها یک سرشت آرمانی است، یک الگوی واقعی برای رفتار قابل تحسین و اعجاب انگیز. بیهوده نیست که ارباب را قدسی مآب پاپ آنطور تقدیس کرد.

— ندیس به نام یک حیوان! به هر حال دنیا به این صورت که هست دیگر جای ما نیست. جای حیوان های ماست.

— دنیا باز جای دن کیخوته هاست، قربان. اما دن کیخوته در آن دیگر قهرمان بی بدل نیست.

— آنوقت ها که قهرمان بی بدل بود یک دن کیخوته تمام دنیا را به حیرت می انداخت.

— و حالا هر کسی در قعر وجود خود یک دن کیخوته دارد.

— که البته دیگر قهرمان هم نیست.

— با اینهمه همیشه جای یک دن میخل خالی است تا از ته دل به دنیا و دن کیخوته هایش که هر روز نام و نقش خود را عوض می کنند بخندد.

دن میخل از خواب پرید. فکر آنکه قهرمان کتاب مستطاب وی دیگر در دنیای آینده یک قهرمان بی همال نخواهد بود خاطرش را به شدت آشفته بود. چشمهایش را مالید و در تاریک و روشن اطاق خاموش بیمارستان شیخ نورانی یک فرشته را در اطراف تخت خود در حرکت دید. پرستار جوان با کنجکاوی و نگرانی بالای سرش ایستاده بود:

— صبح به خیر، آقای سروانتس! در خواب چقدر می خندیدید. شرط می بندم با قهرمان بی همال کتاب خود مشغول گفت و شنود بودید!

— قهرمان بی همال! ... پس دن کیخوته هنوز هم قهرمان بیهمال است. خوب، جای خوشوقتی است. انگار دنیا هم هنوز آنطور که من خیال کردم، به کلی عوض نشده است. صبح به خیر فرشته عزیز، حالا خیلی خسته ام بگذار چشم هایم را روی هم بگذارم.



هیس! فرشته عزیز لب‌هایت را گاز بگیر. می‌ترسم مجسمه‌های قد و نیم‌قد دن کیخوته که توی باغ و میان راهروهای بیمارستان همه جا به خاطر بزرگداشت آقای سروانتس کار گذاشته‌اند از آهنگ شیرین صدای تو بیدار شوند و آرامش این بیمارستان بزرگ را به هم بزنند. اما تو، دن میخل عزیز، بخواب و چشم‌هایت را برای همیشه روی هم بگذار. اگر باز کنی دیگر هرگز شوالیه‌مانش خودت را در بین این همه دن کیخوته که با سانچو پانساهاشان بر آسیاهای بادی و جزیره‌های رؤیایی حکم می‌رانند باز نخواهی شناخت... و تونیز، خواننده صبور پر حوصله، یادت باشد که تا دنیا دنیاست دن کیخوته قهرمان دنیا نیست چیزی که هست دنیا دیگر دنیا قهرمان هانیست. این اخطار جدی را هم در خاطر داشته باش که مطالعه این نوشته برای کسی که شاهکار بی‌همال میخل سروانتس را نخوانده باشد ممنوع است. چون این نوشته نقد گونه‌یی فصه ماندست که آن اثر عظیم را از یک زاویه دیگر — از زاویه انسانی و جهانی — نگریسته است. والسلام.

مادرید ۱۹۷۹

از گذشته نثر فارسی

۱

نیم قرن قبل از آنکه محمد بن وصیف سکری آنچه رامؤلف ناشناخته تاریخ سیستان اولین شعر در زبان فارسی می‌خواند در مدح یعقوب لیث صفار نظم کند^۱ ابو عمرو کلثوم بن عمرو شاعر عرب معروف به عتّابی، به سرزمین خراسان که زبان فارسی در قرون نخستین اسلامی از آنجا وسیله انتشار سخن دری گشت سفر کرد و در شهر مرو که یک روایت بعید الاحتمال، اولین شعر فارسی را در نقل محمد عوفی مؤلف لباب الالباب به ابوالعباس نام شاعری مجهول یا مجهول از اهل آن سرزمین در دوره‌یی تقریباً مقارن با همین سفر عتّابی، منسوب می‌دارد، یک چند اقامت گزید. عتّابی چنانکه از روایت قول خود وی مستفاد می‌شود در شهر مرو در کتابخانه‌یی که گفته می‌شد همراه موکب فراری یزدگرد سوم به این سرزمین رسیده بود و با کشته شدن وی به تحریک ماهوی سوری کتابخانه وی نیز ظاهراً با قسمتی از خزاین و همراهانش همانجا باقی مانده بود به مطالعه کتب و آثار نویسندگان فارسی زبان پرداخت، زبان فارسی (= دری) را هم که نزد اعراب زبان «عجم» خوانده می‌شد و در صورت صحت اصل روایت ممکن است وجود کتابهایی را هم به همان زبان در کتابخانه خسروی محتمل دانست، فراگرفت و در بازگشت به بغداد و دیار عرب وقتی نزدیکان دستگاه مأمون خلیفه آشنایی وی را با زبان عجم با تعجب تلقی کردند، ضمن نقل داستان مسافرت خویش به مرو و قصه نسخه برداریهایش از برخی نوشته‌ها با تأکید در اهمیت معانی و اندیشه‌هایی که ازین کتابها حاصل کرده بود برسیل استفهام پرسید که آیا جز در کتاب‌های «عجم» معانی توان یافت — و هل المعانی الا فی کتب العجم؟^۲

در واقع زبان «عجم» که در آن ایام ظاهراً شامل فارسی دری نیز می‌شد هنوز اولین شعر رسمی خود را موافق با شیوه‌یی که بعدها در عهد طاهریان و صفاریان با «عروض» عربی پیوند یافت نسروده بود یا چیزی از آن به نحوی که مبتنی بر روایتی قابل اعتماد باشد،

اکنون در دست نیست. اما ادباء و بلغاء عرب در همان ایام از اهمیت میراث اندیشه‌ها در زبان «عجم» غافل نبودند ابوعمرو عتّابی در عصر خلافت مأمون یگانه شاعر و ادیب عربی نبود که به فرهنگ «عجم» و دانش و ادب «فرس» توجه کرده باشد چنانکه «بیت الحکمه» مأمون در همین ایام به مرده‌ریگ فرهنگ فرس هم لااقل به اندازه فرهنگ یونان و هند توجه داشت و نقل و ترجمه کتب فرس، مخصوصاً از زبان پهلوی به عربی، حتی مدتها قبل از تأسیس بیت الحکمه، به وسیله کسانی مانند ابن المقفع و اقران او از عهد ابو جعفر منصور و به هر حال از همان اوایل عهد عباسیان آغاز شده بود و مقارن با زمان پیدایش اولین نمونه شعر دری، به عهد ابوعمرو جاحظ نویسنده عرب (وفات ۲۵۵) وقتی از بلاغت و بیان سخن به میان می‌آمد لااقل از قول شعوبیه اما بدون اظهار تردید در صحت دعوی آنها گفته می‌شد که هر کس بخواهد به صناعت بلاغت راه برد و معانی غریب را دریابد و در لغت (= تعبیر از مافی الضمیر؟) تبحر پیدا کند باید کتاب کاروند را مطالعه نماید و هر کس را به عقل و ادب نیاز اقتد و بخواهد به مراتب و عبرت‌ها و امثال و عبارات ارجمند و معانی شریف بلند و قوف حاصل نماید باید در کتاب سیر الملوک (= خوتای نامک) بنگرد.^۳

ازین سخنان برمی‌آید که مقارن پیدایش اولین نمونه‌های شعر دری نثر فارسی نیز، از مجموعه میراث گذشته ذخایر ارزنده‌یی داشت چنانکه از اعراب عصر، شاعری مثل عتّابی و نویسنده‌یی مثل جاحظ با آنکه از عادت تفاخر به لغت و بلاغت عربی خالی نبودند اهمیت این میراث پرمایه را قابل ملاحظه و وجود آن را غیر قابل انکار می‌یافتند و بدینگونه مدتها قبل از آنکه اولین نمونه‌های موجود شعر فارسی دری به وجود آید نثر دری در حاصل میراث «کتب عجم» با سرمایه معنی و نیروی بلاغت بی‌مانند خویش، آمادگی خود را برای ایجاد آثاری که زبان تازی هم در آن سالها هنوز چیز زیادی از آنگونه آثار به وجود نیاورده بود نشان می‌داد.

البته نمونه‌هایی قدیم از نثر دری در مفهوم عام از اوایل عهد عباسیان در اسناد تورfan و حفاریهای افغانستان و ترکستان به خط سریانی یا عبرانی هم به دست آمده است^۴ که غالباً به مانویه یا نصاری و یهود قدیم آن نواحی تعلق دارد اما این نمونه‌ها هرچند از لحاظ اشتغال بر سابقه لغات و تعبیرات فارسی خالی از اهمیت نیست خود آنها از مقوله کلامی که مشتمل بر جنبه ادبی باشد به شمار نمی‌آید. برخی عبارات و الفاظ کوتاه و پراکنده هم که از جمله در فارسیات ابونواس یا متون جاحظ و ابن قتیبه و طبری نقل است فایده عمده‌یی که دارند از

مقوله زبان شناخت و مباحث لغوی یا تاریخی در نمی‌گذرد و در واقع با آنکه قبل از پیدایش شعر رسمی در زبان فارسی دری برخی اشارات هم حاکی از احتمال وجود نثر فارسی در روایات نویسندگان عرب هست، باز اولین نمونه موجود نثر فارسی تا آنجا که مشتمل بر جنبه ادبی باشد ظاهراً قدری دیرتر از اولین نمونه‌های شعر آن به وجود آمده باشد یا در واقع آنچه ازین مقوله اکنون باقی است از تمام آنچه در اشعار منسوب به محمد بن وصیف سکزی و حنظله بادغیسی آمده است قدری تازه‌تر به نظر می‌رسد و حتی این قدیمترین نمونه‌های نثر که تدریجاً در طی زمان وسعت و تنوع بیشتر هم می‌گیرد هر چند از جنبه ادبی خالی به نظر نمی‌آید بیشتر اختصاص به چیزهایی دارد که ادب خالص هم نیست غالباً به مباحث مذهبی و تفسیر و تاریخ پیامبران مربوط می‌شود مع هذا خود این آثار هر چند ناظر به تفنن و هنرنمایی ادبی نیست باری سابقه ادبیات مذهبی و عرفانی را در قلمرو نثر فارسی قدمت نسبی قابل ملاحظه‌ای می‌بخشد. به تعبیر دیگر این نمونه‌های قدیم، مباحث مذهبی و روایات مربوط به تاریخ و تفسیر را با آنچه بعدها حکمت و عرفان ایران از آن مایه الهام می‌گیرد به هم درمی‌آمیزد و تا به امروز در تمام طول حیات نثر فارسی مسیر عمده جریان حرکت و تحول آن را شکل خاص می‌دهد و نثر فارسی در قدیمترین صورت خویش ادب را فقط با آنچه متضمن فایده حکمت و معرفت از مقوله تاریخ و اخلاق و عرفان و مذهب است به هم می‌آمیزد و از سایر مطالب آنچه را مشتمل بر امر جدی نیست کنار می‌نهد.

از همین روست که قصه خالص در طی تحول ادب فارسی غالباً نزدیک به فرهنگ عامه یا به هر حال در خارج از قلمرو ادب رسمی باقی می‌ماند و لاجرم جز با تحمّل دستکاری‌های ادیبانه جهت ورود به قلمرو نثر ادبی زبان فارسی جواز عبور نمی‌یابد و تا همین ادوار اخیر نیز آنچه مقوله «رمان» و «داستان کوتاه» محسوبست تقریباً جز در اثر نفوذ تمدن غربی و مخصوصاً دنبال توسعه روزنامه‌نگاری در ادبیات منثور فارسی رواج و اعتباری نمی‌یابد و هنوز کسانی هستند که اینگونه آثار را به دیده متاعی وارداتی می‌نگرند.

۲

کهنه‌ترین نمونه‌های موجود نثر فارسی که ورای فواید علمی و زبان شناختی محض از ابداع ادبی هم تا حدی نشان دارد به عصر سامانیان مربوط است و شک نیست که با ارتباط مستمر و دایم بین بخارا و بغداد و با رابطه تعهدی که دربار سامانیان با فقهاء و متشرعه

خراسان و عراق داشت برای امراء و حکام بخارا ممکن نبود در جنب توجه به نشر و توسعه فرهنگ و زبان فارسی به ادب و فرهنگ زبانی که لسان قرآن و حدیث و وسیله خوض و توغل در فقه و تفسیر و کلام محسوب می شد توجه نکنند. ازین رو بود که ادب و زبان عربی هم در قلمرو سامانیان لااقل به اندازه زبان دری مورد توجه و حمایت شد و گه گاه حتی بسط و توسعه فارسی را لااقل در آنچه به مباحث علمی از فقه و حدیث و کلام تا طب و نجوم و حکمت مربوط می شد در عقده کسوف انداخت و با وجود استعدادی که زبان فارسی برای تقریر و تبیین این مباحث هم از خود نشان می داد زبان عربی تدریجاً، در عهد غزنوی و مابعد، حتی در داخل قلمرو زبان فارسی، در نزد علماء و فقهاء وقت درین گونه مباحث بیش از زبان فارسی مورد توجه واقع گشت.^۵

در ادوار بعد هم، ایجاد مدارس نظامیه در بغداد و بلخ و نساوور و غلبه مدرسان و متعلمان این مدارس بر مجاری امور دولت تدریجاً موجب شد که از اواسط عهد سلجوقی روح فرهنگ اهل مدرسه در ادب دبیران و مستوفیان و وزراء عصر بیش و کم مجال ظهور بیابد و نثر دری هم مثل شعرش آنچه را ویژگی سبک معروف به عراقی محسوب می شد و شامل تلمیحات دایم به معانی و اصطلاحات علوم اهل مدرسه و اصرار بارز در استعمال تعبیرات و الفاظ ادب عربی و تمثل و استشهاد به امثال و اشعار عرب و نظایر این گونه معانی بود متضمن گردد و درین زمینه کسانی چون جرفاذقانی مترجم و منشی ترجمه تاریخ یمینی، سعدالدین و راوینی مترجم مرزبان نامه و عطا ملک جوینی مصنف تاریخ جهانگشای حتی از آنچه نظامی عروضی مؤلف کتاب چهارمقاله در الزام تبحر در ادب عربی به طالبان صناعت دبیری توصیه کرده بود گام فراتر نهادند و شیوه مصنوع ناپسندی که در شعر آن ایام قسمتی از اقوال انوری و ظهیر و خاقانی و امثال آنها را محتاج شرح می کرد در نثر هم بر منشآت و مکاتیب رشیدالدین و طواط، غنیه الکتابه منتجب الدین بدیع اتابک جوینی، و التوسل الی التوسل بهاء الدین خوارزمی تأثیر گذاشت.

این عربی مآبی آثار کسانی چون مؤلفان نفثه المصدر، تاج المآثر، تاریخ معجم و تاریخ وصاف را از لطف بلاغت خالی کرد و سخن دری را از توازن و اعتدالی که در تذکره الاولیاء عطار و جوامع الحکایات عوفی و گلستان سعدی وجود داشت محروم نمود و به حشوهای و تعقیدهایی دچار کرد که خود از اسباب انصراف بسیاری تربیت یافتگان اعصار تالی از مطالعه آنها و از موجبات تنزل تدریجی سواد و معرفتی گشت که اسباب آن به دنبال فاجعه

مغول در سراسر خطه فارسی زبانان سایه افکند و قبل از ظهور صفویه به تقلید آنها آثاری متکلف، پر از اطناب و خالی از لطایف، را در کلام امثال مؤلف روضه الصفا و انوار سهیلی و حبیب السیر به وجود آورد و در تمام این احوال فقط قصه های عامیانه و قسمتی از آثار صفویه بود که به سبب ایمنی از ارتباط با اهل مدرسه از بلای این گونه تکلفات برکنار ماند تا نوبت به عهد صفویه رسید که اسباب تازه یی برای تحول در نثر، در آن عهد دست به هم داد و در عین حال آنچه، از میراث عهد مغول و تیمور برای اعصار بلافاصله بعد از آنها باقی ماند گرایش به افق فهم و ادراک عام را بر منشیان این اعصار الزام کرد و نثر فارسی را به سوی نوعی ساده نویسی ساختگی کشاند. بالاخره هم با پایان عهد صفوی، در نثر هم مثل شعر دوره یی تازه، که عهد بازگشت به شیوه قدما بود، آغاز شد و تحول جدیدی را در نظم و نثر سبب شد که تقارن با بعضی عوامل تجدد و تصادف با بروز نیازهایی که از ارتباط با دنیای غرب پیدا شد، نثر فارسی را هم مثل شعر آن، در اواخر عهد قاجار در خط تحولی دیگر انداخت.

۳

بدینگونه، نثر فارسی در مفهوم ادبی و رسمی خود، در طی زمان به نحو بارزی از احوال محیط و اوضاع سیاسی متأثر بود و به هر حال در نثر نیز مثل شعر توانی ادوار تفاوت سبکها را نیز توجیه و الزام کرد. و رای این احوال آنچه که گاه از لوازم دگرگونی های مربوط به ادوار برکنار می ماند آثار صفویه، قصه های عامیانه، و پاره یی کتابهای مذهبی بود.

در هر حال، در محیط خراسان عهد سامانی و غزنوی که ادب و فرهنگ کاتبان و دبیران عصر، بین ذوق اشرافی و فئودال مآب طبقات دهقانان و دبیران بازمانده از جامعه ساسانی با آنچه از تأثیر فرهنگ عربی و اسلامی دستگاه خلافت بغداد به وی رسیده بود جمع و تلفیق می کرد، همچنان که در شعر رسمی، طرز معروف به سبک خراسانی را با آهنگ موقر و حماسی و با التزام تعادل بین لفظ و معنی که ویژگی های عمده آن بود به وجود آورد در نثر رسمی این دوره نیز تأثیر جالب باقی گذاشت و این شیوه در آثار این عهد از مقدمه شاهنامه ابومنصوری و تاریخ بلعمی تا تاریخ بیهقی و سیاست نامه خواجه نظام الملک نشانه های بارز به جای نهاد و سبک نثر رسمی را هم مثل سبک رسمی شعر، متضمن اوصاف و ویژگی هایی نشان داد که آن را می توان بروفق تعبیر متداول، سبک خراسانی در نثر فارسی

خواند.

عوامل و اسبابی هم که در دوره سلاجقه در شعر فارسی به پیدایش آنچه سبک عراقی می‌خوانند منجر شد همان تحول را در نثر رسمی این عصر نیز به وجود آورد و نثری که در محیط دیوانی و دستگاه‌های وابسته بدان درین دوره پدید آمد و تا اواخر عهد ایلخانان به همان شیوه دوام یافت ویژگی‌هایی را شبیه بدانچه در شعر این دوره وجود داشت در نثر این دوره هم پدیدار کرد. استعمال لغات و تعبیرات مأخوذ از ادب عربی، تلمیحات و امثال و اشعار تازی، و اصطلاحات علمی و فلسفی که سبک عراقی را در شعر فارسی جلوه‌گاه خودنمایی‌ها و فضل‌فروشی‌های اهل مدرسه کرد در نثر این دوره هم آثاری چون کلیله و دمنه و مقامات حمیدی و جهانگشای جوینی و مرزبان‌نامه را متضمن ویژگی‌هایی کرد که شعر امثال انوری و خاقانی و ظهیر فاریابی و نظامی گنجوی و کمال اسمعیل نمونه آن بود و شک نیست که درین دوره هم نویسندگانی مانند خواجه عبدالله انصاری، ابوحامد غزالی، عین القضات همدانی، عطار، نجم‌دایه، عراقی و سعدی بودند که هریک به جهاتی در کنار خط سیر این شیوه رایج عصر راه می‌پویدند و طرز آنها تا حدی جامع بین طریقه قدما و خراسان و شیوه متأخران آنها گشت اما در آنچه به ادبیات رسمی عصر مربوط می‌شود نثر عهد سلجوقیان و ایلخانان هم مثل شعر این دوره متضمن اکثر ویژگی‌های سبک عراقی شد. در دوره تیموریان و صفویه، همان عوامل و اسبابی که در شعر فارسی سنت‌های سبک عهد سلجوقی و مغول را منسوخ کرد در نثر هم تحولی اجتناب‌ناپذیر پدید آورد و با انقراض نسل دبیران و مستوفیان عهد قدیم و انحطاط مدارس و معاهدی که در عصرهای گذشته محل تربیت فضلاء و ادباء بود، در نثر هم مثل شعر میدان به دست کسانی افتاد که سابقه تهذیب سنتی شعر و ادب را نداشتند و به همین سبب نثر این دوره هم مثل شعر این عهد، گرایش به سادگی بیان و زبان محاوره پیدا کرد و چیزی از مقوله مکتب وقوع در نثر هم رایج شد و نشانه‌هایی که از تقلید شیوه‌های قدما که گاه در جای جای این آثار مجال انعکاس پیدا کرد غالباً تقلیدی خام و ساده و نامتجانس بود و هرچند آثار کسانی چون میرخواند و خواندمیر و اسکندر بیگ منشی و دیگران هم نشانه‌یی از گرایش اهل مدرسه داشت لحن کلی در همه آنها متوجه به طرز بیان و سطح ادراک طبقه متوسط عصر بود و از ظفرنامه شامی و تاریخ حافظ ابرو تا بدایع الوقایع واصفی و محبوب القلوب میرزا برخوردار اکثر آثار نویسندگان این ایام نشانه‌هایی که ویژگی‌های شعر عصر را به خاطر می‌آورد همراه

داشت.

با پایان عهد صفویه هم که در شعر، آنچه دوره بازگشت نام دارد آغاز شد مختصات شیوه تازه در نثر هم مثل شعر مجال ظهور یافت. تقلید شیوه قدمات نزد میرزا مهدی خان و عبدالرزاق دنبلی از شیوه و صاف و جهانگشای و در نزد قایم مقام و نادر میرزا از شیوه کلیله و تاریخ بیهقی مورد نظر گشت و همچنانکه شعر این دوره تجدید عهدی با شعر استادان خراسانی و عراقی بود نثر رسمی آن هم تجدید عهدی با نثر قدما گشت و شک نیست که در نثر هم مثل شعر این بازگشت اجتناب ناپذیر و مولود عوامل و اسباب مربوط به تحول زمانه بود و تا پایان عهد قاجار و اوایل عهدی که منجر به نهضت مشروطه شد نیز دوام این عوامل بقای این سبک را الزام می‌کرد ساده‌نویسی که مخصوصاً مولود لوازم حیات اجتماعی تازه و تبدیل سبک تربیت و تا حدی ناشی از تأثیر نویسندگی جراید بود این شیوه را ترویج و توجیه کرد و عوامل دیگر هم موجبات تسریع این تحول را فراهم آورد.

با آنکه توالی این شیوه‌های متأخر در نثر هم مثل شعر و البته با پاره‌یی تفاوت‌هایی که لازمه ماهیت هریک از آنهاست - نتایج و جریان داشت، باز در بین نویسندگان عهد صفوی و دوران بازگشت هم مثل ادوار گذشته کسانی وجود داشتند که از شیوه‌های رایج در نثر رسمی عصر خویش تبعیت نکردند، و پیداست که به هر حال آثار همه نویسندگان را هم نمی‌توان در محدوده شیوه‌های ناشی از مقتضیات عصر توجیه کرد چنانکه قصه‌های عامیانه‌یی که درین ادوار به وجود آمد، و شامل داستان امیر حمزه صاحبقران، اسکندرنامه جدید، قصه محمد حنفیه، و ابومسلم نامه و نظایر آنها بود، به سبب آنکه ذهن و اندیشه عوام را منعکس و ارضاء می‌کرد نمی‌توانست به نحو جدی از نثر رسمی عصر و سبک رایج در کتب ادبی آن پیروی کند و به زبان و بیان آن پای بند و مقید بماند.

۴

آنچه در زبان اهل ادب نثر خوانده می‌شود سخنی است که در قید وزن و آهنگ قراردادی معمول در شعر محدود نیست اما محاوره عادی هم تا وقتی متضمن یک تعبیر ادبی^۵ نباشد نثری که در مقابل شعر باشد نیست. تعبیر ادبی امریست که بین شعر و نثر مشترک است و آن هر دو را از زبان محاوره ممتاز می‌کند و سخن را خواه موزون باشد و خواه

* Literary expression

نباشد از محدوده ادراکات و تعبیرات عادی بیرون می‌آورد. بدینگونه، نثر در مفهوم شایع در نزد اهل ادب، مثل شعر و سایر هنرهای کلاسیک نوعی تقلید در تعبیر ارسطویی لفظ است و اینجا هم مثل شعر وسیله تقلید، لفظ و عبارت است — اما برخلاف شعر، فارغ از قید وزن و ایقاع.

تقلید هم که اینجا مطرح است یا از «واقعیت» است بدانگونه که در «شعور» انسان انعکاس دارد یا از شعورست بدانگونه که «واقعیت» را، وگر چند لاشعور انسان هم صورتی از آن باشد، منعکس می‌کند. لفظ نیز که وسیله این «تقلید»ست در واقع تعبیری است از مافی الضمیر که در تنسيق و توالی خویش تنها به طبیعت زبان محاوره محدود نیست از ضمیر صاحب «تعبیر» نیز ناچار چیزی بر آن تأثیر می‌گذارد به علاوه مجرد تعبیر ادبی از مفاهیم مربوط به «شعور» یا «واقعیت خارج» هم نثر را در قلمرو مفهوم ادبی آن وارد نمی‌کند اشتغال بر قابلیت ضبط و همچنین بر خاصیت تأثیرانگیزی نیز در آن شرط است و به هر حال تقلید چنانکه در سایر انواع هنر کلاسیک نیز معمولست نثر را هم در مفهوم ادبی آن البته شامل می‌شود. آنچه شعر و نثر را در عرف از هم جدا می‌کند تقید تعبیر ادبی به وزن و آهنگ است یا فارغ بودن از آن. معهذا هیچ یک ازین دو مقوله شعر و نثر، تعهدی برای التزام یا فراغ از قید وزن و نظم هم ندارد و حتی در تعهدی که جهت تأثیرانگیزی و قابلیت ضبط و نقل دارند هیچ یک از آنها التزام نیل به حد اعلای ممکن را تعهد نمی‌کند و همچنانکه شعر همه جا اشتغال بر تقلید را مستلزم نیل به کمال ابداع در آن نمی‌سازد نثر هم هر چند تعبیر ادبی را در حدی که مضمن تقلید در مفهوم ارسطویی باشد برعهده می‌گیرد به ابداع و اصالت در آن زمینه مقید نمی‌ماند و با مجرد اشتغال بر تعبیر ادبی همه جا آزادی را که آسودگی از تقید به وزن و آهنگ به آن می‌دهد برای خود حفظ می‌کند.^۶

به هر تقدیر اشتغال بر تعبیر ادبی در کلام موزون یا غیرموزون تقریباً به یک گونه، روح زندگی و جلوه طبیعت و اخلاق انسانی را منعکس می‌کند و آن را از آنچه در تقریر نیازهای هر روزینه انسان می‌آید و قابلیت ضبط و نقل ندارد، جدا می‌دارد. اما لازمه این گونه تعبیر، که عدم تقید به وزن و آهنگ شرط آنست، اجتناب از بلاغت و دلربایی هم نیست. نثری که از مقوله تعبیر ادبی است فقط با عدم تعهد به پیروی از آنچه وزن و قافیه معمول در شعر آن را اقتضا دارد از قلمرو شعر جدا می‌شود و این نکته التزام سلاست و روانی را از آن سلب می‌کند. اما این عدم تقید به وزن و نظم بر وی التزام نمی‌کند که از تصویر و مجاز

اجتناب کند چنانکه اشتغال بر مجاز و تصویر هم شعر را از ضرورت التزام بر سلاست و روشنی که قابلیت ضبط و نقل آن بروی الزام می‌نماید معاف نمی‌دارد.

به علاوه نثر این التزام را ندارد که با اجتناب از هرگونه تعبیری که ذوق را می‌نوازد و خیال را برمی‌انگیزد همواره در یک سطح را کد و نازل نزدیک به زبان محاوره عادی سیر کند. البته آن کس که نمی‌تواند با کمک تمثیل و تصویر نثر خود را لطیف و دل‌انگیز کند حق دارد از روی ناچاری یا به بهانه تقید به واقع‌نگری یا هم‌زمانی با عوام در محدوده زبان محاوره عام باقی بماند اما آن کس که می‌تواند از مافی الضمیر خود بی‌آنکه مقید به سنت‌های وزن و قافیه گردد به شیوه‌ی نزدیک به شعر تعبیر کند و می‌کند از هیچ اصل و قرار تخلف ناپذیری تخطی نمی‌کند و لاجرم درخور طعن و ملامت هم نیست و از اینکه احیاناً ذوق بازاری و فهم نادرست خرده‌گیری چند لطف بیان و رفعت کلام وی را درک نکند نیز غم ندارد.

بدینسان، نویسنده‌ی که نثر را تا حدّ شعر لطف و جاذبه می‌بخشد اگر بی‌هیچ تکلف یا حتی با اندک تکلف، نوعی موسیقی و تصویر هم در طی بیان خویش بیافریند مادام که این موسیقی و تصویر کلام را وارد قلمرو وزن و قافیه نسازد، از جهت التزام به قالب نثر، بروی جای اعتراضی نیست. اعتراض آنجاست که این موسیقی و این تصویر شاعرانه کلام او را در پرده‌ی ابهام که خاص شعریست فرو برد و آنچه را فهم درست از هر سخن که متضمن نکته‌ی غیر موزون اما درخور ضبط و نقل است درک می‌کند نامفهوم سازد و ادراک تمام اغراض نویسنده را برای آن کس که سخن‌شناس نه مدعی است دشوار نماید. ورنه وقتی نثر نویس، سخن را در پرده‌ی از شعری پوشاند بسا که درین کار عمدی دارد و به حکم ضرورتی می‌خواهد سرّ خود را فقط با آنکس که فهم سخن می‌کند در میان گذارد. اما آن کس که استعداد درک این دقیقه را ندارد البته تمام اشارت نویسنده را فهم نمی‌کند و نویسنده هم ازین که تنگ حوصله‌ی چند آنچه را وی جز برای اهل فهم درخور تقریر نمی‌یابد نپسندند و ذرک ننمایند البته باک ندارد. با این حال کیست که حتی به مجرد تأملی واقفانه از دریافت این نکته درماند که سادگی و روشنی نثری که شایسته زبان محاوره و بیان عادی روزنامه‌ی است گه‌گاه ممکن است نویسنده را در محظوری قرار دهد که رهایی از تبعات آن جز با تمسک به طرز بیانی نزدیک به شعر ممکن نباشد و این نیز به هر حال برای نویسنده نثر، شجره ممنوعه نیست و نمی‌توان این عنوان را بهانه‌ی برای طعن

موزیانه در حق او ساخت.

مع هذا در نثر نیز مثل شعر چیزی که نوعی شجره ممنوعه به حساب تواند آمد هست و آن استغراق در تصنع و افراط در تصویر پردازی است. اما حد معتدلش بدان شرط که نثر را مثل شعر مواجه با تنگناهایی که ضرورات نام دارد به هر حال مغایر با فصاحت است ننماید، برای نویسنده هم مثل شاعر مجازست و هیچ نویسنده‌یی ملتزم نیست سخن خود را همواره بروجهی تقریر کند که تمام طبقات از عارف و عامی آن را به یک سان درک نمایند و هیچ کس از آن محروم و برکنار نماند، چرا که این شیوه کار، نثر را در محدوده آنچه «آقای ژوردن»^۶ در نمایشنامه مولیر^۷ به بیان آورد نگهمیدارد و آن را از شمول در مفهوم انحص ادبیات خارج می‌سازد. در آنچه نثر تعلیمی خوانده می‌شود نیز نویسنده حکم معلم را دارد و اگر تعلیم خود را در حد اعتدال تخیل انگیز نماید و بدان چاشنی ذوق ببخشد کلام وی کمتر مایه ملالت خواهد بود و بیشتر در اذهان متعلمان مستعد آگاه تأثیر خواهد گذاشت. وقتی نویسنده نثر، روشنی بیان، قوت تعبیر، ایجاز غیرمخل و جاذبه تصویر را در نثر تعلیمی خویش نیز به کار گیرد شاید ذوق و ادراک تنگ ظرفی چند را در فهم مقصد دچار عسرت سازد اما معلم به خاطر چند شاگرد کودن یا بی حوصله نمی‌تواند از آنچه تعلیم او را در اذهان مستعدان تأثیر و جاذبه‌یی قوی‌تر می‌بخشد خودداری کند و حدیث پست نازل را بر آنچه می‌تواند در شیوه‌یی نزدیک به نمط عالی به بیان آید ترجیح دهد.

به هر حال، نثر تعلیمی در زبان فارسی، طی سراسر دوران تحول خویش، در کلام کسانی که استعدادشان محدود به حد ادراک داعیه‌داران کم حوصله نبوده است بیش و کم صبغه‌یی از شعر هم داشته است و چیزی بیش از رنگ و بوی شعر را هم گه‌گاه و در حد معتدل نشان داده است. البته در کلام صوفیه این صبغه شعر بیشتر پیداست چنانکه در برخی آثار منسوب به خواجه عبدالله انصاری و آنچه در پاره‌یی سخنان احمد غزالی و عین القضات همدانی و عزیز نسفی و روزبهان بقلی و فخرالدین عراقی و عبدالرحمن جامی و دیگران باقی است نثر دردی، حتی در آنچه تعلیمی است، گه‌گاه از شعر تعلیمی صوفیه فقط وزن و بحر عروضی را کم دارد. سجع هم که امروز دیگر در نثر مطلوب نیست در کلام آنها أحياناً حالتی به نثر می‌بخشد که موزون گونه است اما با وزن رایج در شعر تفاوت دارد. تصویر و مجاز هم درین آثار گه‌گاه سخن را در موجی از شعر فرو می‌برد و در بسیاری ازین سخنان

بی آنکه فایده تعلیم مهمل بماند چیزی از آن شیوه که شعر منشور می‌توان خواند به نثر تعلیمی قدرت تأثیر و جاذبه بیان می‌بخشد و خواننده از تأمل مکرر در کلام نویسنده لذت مکرر هم حاصل می‌کند.

باری در نثر تعلیمی، حتی در خارج از شیوه‌های قدما، که گاه مواردی پیش می‌آید که کلام در موج خفیف رشحه‌گونه‌یی از تصویر و مجاز غوطه می‌خورد، اجزاء شعر در نثر حلّ یا ذوب می‌شود، و موج آن در سراسر کلام می‌دود و ورای آنچه اصل موضوع بحث است نکته‌های لطیف و آموزنده دیگر نیز به اهل استعداد القاء می‌کند — مدعی گر نکند فهم سخن گو سر و خشت.

پیدا است که درین موارد آنچه لطف و طراوت را در مقوله نثر حفظ می‌کند و آن را از ورود در آفاق پرابهام شعر مانع می‌آید رعایت اعتدال است و کیست که این اعتدال را در کلام عین القضا قابل تحسین بیابد و در عین حال فقدان آن را در نثر تعلیمی عبدالقادر بیدل نوعی تجاوز نثر به قلمرو خاص شعر تلقی نماید؟ در هر صورت به رغم آنچه بیهوده گویان بر سبیل مکابره دعوی می‌کنند وقتی نثر با موسیقی خود گوش را می‌نوازد، با استدلال خود فهم و عقل را به چالش می‌طلبد و با تصویر و استعاره خود تخیل مخاطب را ارضاء و خرسند می‌سازد، نشان از ذهن آفریننده‌یی می‌دهد که اگر شاعریا قصه پرداز هم نیست باری در وجود او استعدادهایی که نیل به کمال در تعبیر ادبی بدون آن ممکن نیست جمع است و هیچ منتقد هشیار با وجدان نمی‌تواند در شیوه بیان وی آنچه را در طی تاریخ نثر فارسی همواره به چشم تحسین نگریسته‌اند با طعن تعریض و رد کند و در چنین باب‌ها که ورای حدّ هر صاحب داعیه است به خود اجازه داوری بدهد.

۵

مروری بر نثر فارسی که رهگذار سیری در شعر فارسی را منظره‌یی گشاده‌تر و افقی روشن‌تر می‌بخشد و آن را به پژوهشی در تاریخ ادبیات فارسی منجر می‌نماید، در حقیقت ناظر به بررسی نمونه‌هایی از آنگونه کلام است که هر چند وزن و قافیه و سنت‌های خاص شعر و شاعری در آن مطرح نیست به هر حال به آنچه مجرد عقل و عادت تقریر می‌کند و با تصویر و خیال سروکار ندارد نیز محدود نمی‌شود و اگر به قصه و تاریخ و سرگذشت و نقد و مقاله‌نویسی منحصر نیست باری آنچه را در باب هندسه و طب و نجوم و شناخت معادن و

داروها نیز از دیرباز به زبان فارسی تحریر و تدوین شده است در شمول ندارد و فی المثل رسالۀ رگ شناسی ابن سینا و کتاب التفهیم فی اوایل صناعة التنجیم بیرونی را هم اگر مطرح بحث می‌سازد از جهت بررسی زبان و به نحو استطرادی است چنانکه سیری در شعر فارسی هم دانشنامه منظوم میسری و مجموعه نصاب الصببان ابونصر فراهی را با آنکه هر دو موزون و مقفی است از مقولۀ شعر تلقی نمی‌کند و جستجو درین گونه آثار را به آنچه مربوط به تاریخ تحول زبان یا تاریخ تحول فرهنگ قوم است، حواله می‌دارد.

بدینگونه نثری که پا به پای شعرا غالباً با گام‌هایی محبوب‌تر و تردیدآمیزتر در طی قرنهای طولانی، سراسر قلمرو ادب فارسی را می‌پیماید و آن را وسعت و غنا می‌بخشد مجموعه‌ای آنگونه آثار غیرمنظوم است که مثل آثار منظوم شاعرانه، نظریه ادراک معنای حیات و تعبیر از آن را دارد و می‌کوشد تا آنچه را مخاطب در باب زندگی خویش و دنیایی که در آن زندگی می‌کند از گیهان‌شناخت حسن قطان مروزی و بیان الادیان ابوالمعالی علوی و وجه دین ناصر خسرو و ... نمی‌تواند به دست آورد از تاریخ بیهقی و تذکرة الاولیاء عطار و مقامات حمیدی ... عاید وی سازد و البته سیر درین آثار به پژوهنده فرصت می‌دهد تا در طی یک تاریخ طولانی به همراه آنچه از سیری در شعر فارسی حاصل می‌آید خط سیر اندیشه و ادب را در سراسر زبان فارسی دنبال کند و این سیر و مرور را وسیله‌ای برای ارزیابی موضع عصری خویش و میزان ترقی یا تقهقر جامعه خویش بیابد.

۶

ازین قرار، در مورد نثر نیز مثل شعر تا وقتی بین کلام محاوره و آنچه تعبیر ادبی است تفاوت نهاده نیاید و نثر تعلیمی محض عاری از ارزش ادبی از آنچه هم تعلیمی و هم ادبی است از هم جدا نشود این نکته که اولین نمونه نثر را در قلمرو فارسی دری در کجا باید جست معمایی ناگشوده یا ناگشودنی خواهد ماند.

در مورد شعر نیز چیزی که مسأله را به ابهام می‌کشد اند خلط بین «تصنیف» و «شعر» است و برخی محققان که حراره‌های عامیانه یا الحان خنیاگران پایان عهد ساسانی را که در عهد اموی و چندی بعد از آن هنوز نمونه‌های آن در افواه نقل می‌شده است و در واقع جز کلام موزون موسیقاری نیست نمونه شعر قدیم فارسی دری و مربوط به قبل از عهد پیدایش یا پیوند آن با شعر عروضی عربی تلقی کرده‌اند ظاهراً ازین نکته غافل بوده‌اند. در حقیقت

هرچند در بعضی از این سرودهای عامیانه نمونه‌هایی از مضمون شعری هم به چشم می‌خورد آنها را نمی‌توان از مقوله شعر که در آن وزن، بدون توجه به اقتضای الحان موسیقاری مناسب با آن انشاء می‌شود محسوب کرد.

به علاوه، همچنان که امروز در روزگار ما هیچ کس تصنیف‌های امثال ملک الشعراء بهار و وحید دستگردی و عارف قزوینی و پژمان بختیاری و رهی معیری را از مقوله شعر آنها نمی‌داند و همه کس بین شعر آنها با این آثار تفاوت می‌نهد آن سخنان موزون را هم که از عهد اموی و بعد از آن در روایات عرب به لفظ اصل فارسی نقل شده است و از مقوله حراره و سرود بوده است به احتمال قوی نمی‌توان شعر در مفهوم جوهری آن تلقی کرد و نمونه شعری که به طور مستقل و بدون استعانت از موسیقی برای تعبیر از احساس و اندیشه‌ی فردی به وجود آمده باشد شناخت، و لاجرم در حال حاضر هنوز زودتر از عهد طاهریان و صفاریان نمی‌توان از قدیمترین شعر موجود دری به نحو قاطع و خالی از ابهام و تردید یاد کرد.

در آنچه به نثر مربوط است نیز کتیبه‌ی چند که به زبان دری اما به خطی غیر فارسی در نواحی دوردست افغانستان و ترکستان به دست آمده است یا تعدادی عبارات غیر موزون دری که در ضبط نویسندگان قدیم عربی زبان به عین عبارت فارسی نقل شده است، هرچند از مقوله نثر در مفهوم عام رایج آن محسوب تواند شد، نثر ادبی به شمار نمی‌آید و تعبیر ادبی در آنها، اگر هست، به نحوی که حاکی از قصد ابداع اثری به نثر فارسی باشد مشهود نیست و البته امروز هم قباله‌ی مربوط به خرید و فروش ملک‌ی که در دفتر اسناد رسمی تحریر می‌شود و اعلامیه‌ی که درباره‌ی اجراء مالیات یا اخذ جرایم مربوط به وسایط نقلیه از طریق رادیو یا جراید به وسیله شهرداری و نظمیۀ انتشار می‌یابد هرچند در حد خود از مقوله نثر فارسی در معنی عام به شمار می‌آید اما اینگونه نوشته‌ها نمونه نثر معاصر دری در معنی اشمال آن بر تعبیر ادبی نیست و ناچار نمونه‌های مشابه آنها در ادوار گذشته هم نثر فارسی در مفهوم خاص معمول عصری محسوب نمی‌شود.^۸

به هر حال قدیمترین نمونه نثر موجود فارسی در خارج از مفهوم عام مربوط به نیازهای عادی هر روزینه را در حال حاضر از حدود عهد سامانیان فراتر نمی‌توان برد و خلط بین این دو گونه نثر، مسأله تحقیق در باب قدیمترین نمونه نثر فارسی را دشوار می‌کند و این گونه نمونه‌های سابق بر عهد طاهریان اگر از لحاظ تحقیق در مباحث فقه اللغه و دستور

زبان متضمن فوایدی هم هست از نظرگاه تاریخ ادبی که بررسی نثر هم مثل بررسی شعر ناظر به آنست متضمن فایده قابل ملاحظه‌یی نخواهد بود.

۷

قلمرو نثر فارسی هرچند فسحت حیطة شعر آن را ندارد و قسمتی از ساحت آن در طی قرون غالباً به تصرف شعر درآمده است باز وسعت قابل ملاحظه‌یی دارد و با آنکه حکمت نظری و طب و نجوم و کیهان شناخت و مباحث مربوط به فقه و کلام و لغت و بلاغت که قسمت عمده‌یی از آثار غیر منظوم فرهنگ زبان فارسی شامل آنست با ادبیات در مفهوم خاص آن تعلقی ندارد باز در آنچه متضمن تعبیر ادبی غیر منظوم می‌شود و از محدوده قصه و نثر شاعرانه هم البته خارج است قلمرو نثر فارسی بسط و توسعه‌یی قابل ملاحظه دارد چنانکه عرصه وسیع آن، در زمینه تربیت و اخلاق از قابوسنامه تا اخلاق ناصری، در لطایف از جوامع الحکایات عوفی تا لطایف الطوائف صفی، در روایات و حکایات از مقامات حمیدی تا گلستان سعدی، در معارف صوفیه از کشف المحجوب تا مرصاد العباد، در نقل قصه‌های عامیانه از اسکندرنامه و سمک عیار تا حمزه نامه و در زمینه مباحث مربوط به حکومت و سیاست از نامه تنسر تا مقالات ملکم خان و سید جمال الدین افغانی، در همه انواع و شیوه‌ها تنوع قابل ملاحظه‌یی را که ناشی از لوازم احوال زمانه و تحول تاریخ است عرضه می‌دارد و البته قصه‌های رمزی که در آثار ابن سینا و شیخ اشراق عرفان و فلسفه را به هم می‌آمیزد و مکتوبات تعلیمی که در نامه‌های عین القضاة و مکاتیب قطب بن محیی به کمال لطف و عمق می‌رسد و سوانح شخصی و حسب حال‌ها که بدایع الوقایع واصفی و تذکره حزین از جالب‌ترین آنهاست نیز از آنگونه آثار نثری است که هرچند عنصر تقلید و تخیل در آنها بنیاد نمایان نیست باز بدان سبب که غالباً برای تعدادی از طبقات عام و خاص جاذبه قوی دارد نزد آنها از مقوله نثر ادبی محسوبست. اینهمه، به نثر فارسی که قسمتی از کار قصه‌پردازی را به شعر وا گذاشته است و چون تا این اواخر با نوع رمان و نمایشنامه آشنایی نیافته است از انواع روایی و نمایشی بهره بسیار ندارد تنوع قابل ملاحظه‌یی می‌بخشد و بررسی آن را مثل بررسی شعر فارسی لطف و جاذبه خاص می‌دهد.

۸

فقدان سنت‌های مربوط به قصه‌پردازی و داستان‌نویسی در نثر کلاسیک فارسی نباید نقص قابل ملاحظه‌یی تلقی شود. اینگونه انواع ادبی در نثر اروپایی هم سنت دیرینه ندارد و هرچند بعضی قصه‌های رمان مانند در ادب کلاسیک اروپایی و حتی در ادوار متأخر ادب یونان و روم باستانی هم می‌توان سراغ داد شکل تکامل یافته قصه کوتاه و داستان رمان مانند در ادب اروپایی هم حاصل توسعه تدریجی حکومت عامه و بسط جامعه بورژوازی بوده است. به همین سبب آثار ارزنده‌یی که درین زمینه در ادبیات غربی به وجود آمده است نیز از عهد روشنگری و اواخر دوران کلاسیک فراتر نمی‌رود.

در جامعه ایرانی قبل از عهد ناصری، هنوز مبادی فکر حکومت عامه و همچنین مقدمات تحول جامعه شبه فئودالی به جامعه شبه بورژوازی حاصل نبود و چون نویسنده و شاعر هم درین دوره جز در بین طبقات دیوانی و روحانی مخاطبی نداشت و از چندی پیش دوران معروف به عهد بازگشت ادبی هم که آغاز آن با عصر ناصری فاصله زیادی نداشت، ذوق و علاقه این طبقه از مخاطب‌های دیوانی و روحانی را متوجه احیاء سنت‌های ادبی ادوار شبه-فئودالی عهد سلجوقی و مغول می‌داشت با چنین حالی پیداست که از عهد ناصری نمی‌توان توقع آثاری را داشت که پیدایش صورتهای اصیل و خودجوش آنها مرحله تکامل یافته‌یی از تحول اجتماعی را اقتضا می‌نمود و اینکه مقارن پیدایش طلیعه این گونه آثار در ایران عهد ناصری هم نویسندگان عصر الگوهای غربی را تقلید کردند نیز به همین سبب بود.

معهدا فقدان سنت‌های کهن در گذشته کلاسیک ایران در معنی فقدان قصه و داستان نیست قصه‌پردازی در ادب گذشته ایران سابقه طولانی هم دارد و حتی به عهد قبل از اسلام می‌رسد اما آن گونه قصه‌ها قواعد و سنت‌های خاص خود را داشته است که ربطی به شیوه‌های رمان‌نویسی غربی ندارد و ادب آن دوره هم در فقدان این گونه انواع جدید منسوب به فقر و نقص نمی‌شود چنانکه عهد کلاسیک جدید فرانسوی را هم که آثار کرنی و راسین در طی آن به وجود آمد نمی‌توان به خاطر آنکه آثاری مثل آنچه بالزاک و استاندال به وجود آوردند در آن عهد پدید نیامد درخور انتقاد شمرد.

شاید یک سبب عمده هم در اینکه نثر فارسی از نظرگاه ادبی کمتر به پای شعر آن می‌رسد این معنی باشد که بسیاری از آنچه در ادبیات اقوام دیگر غالباً اختصاص به نثر دارد و عقاید حکمی و تعالیم اخلاقی و قصه و داستان کوتاه از آنجمله است در ایران در شعر

فرصت تجلی یافته است و آثاری مثل بوستان و مثنوی و منطق الطیر و قصه‌هایی چون لیلی و مجنون و یوسف و زلیخا و خسرو و شیرین نشانه‌هایی از همین تعهد کارنثر به وسیله شعر را عرضه می‌کند و از آنجا که این گونه آثار منظوم از سلاست و روانی قابل ملاحظه‌یی هم، که آثاری چون اخلاق ناصری و مرزبان‌نامه و کللیله و دمنه فاقد آن بوده‌اند، بهره داشته‌اند نثر فارسی از توجه به این گونه آثار برکنار مانده است و لاجرم مدتها در مقایسه با شعر قلمروی محدودتر داشته است و روی هم رفته در آنچه به ادبیات محض تعلق می‌یابد و عنصر تقلید و تخیل در آن غلبه دارد آثار زیادی به وجود نیاورده است. در عین حال به همین سبب نیز نثر فارسی در طی تحول خویش غالباً اهتمام داشته است چیزی از شعر را به عاریه گیرد و به هر نحوی هست خود را به اقلیم شعر، لااقل در شیوه بیان، نزدیک نگهدارد.

۹

وقتی اعراب با فرهنگ دینی و با ذخیره محدود اشعار و امثال و انساب و ایام، و سجع و خطبه و زجر و فال خود به ایران آمدند در ایران آنچه می‌توانست از مقوله ادب محسوب شود برای طبقات مختلف مردم، ظاهراً از حیث قالب و محتوی تا حدی تفاوت داشت و بی شک چیزی که دبیران و موبدان و آراتان را که خود غالباً از خط و خوانایی بهره داشتند خرسند و دلخوش می‌کرد برای طبقات و استریوشان و محترفه اهل شهر که اکثر جز بر اثر تصادف و اتفاق از نیل به سواد و کتابت محروم می‌ماندند متضمن فایده ذوقی و مایه تفریح خاطر نبود.

به هر تقدیر در گیر و دار فتوح اسلامی، ادبیات طبقات عالی جامعه ساسانی که شامل ادبیات دینی هم می‌شد خیلی بیش از ادبیات طبقات عامه که متضمن آفرینش‌های شفاهی و سماعی بود لطمه دید. اینکه تعداد قابل ملاحظه‌یی هم از آثار طبقات عالی جامعه باقی ماند از کثرت و وسعت آنچه احتمالاً بدان سبب که با فرهنگ فاتحان جور در نمی‌آمد و برای طبقات عامه هم جاذبه و سابقه‌یی نداشت از بین رفت حکایت می‌کند.

در واقع آنچه از ادب این طبقات عالی باقی ماند مخصوصاً شامل اندر زنامه‌ها، قصه‌های تاریخی، کارنامه‌ها و آیین‌نامه‌هایی بود که یا رغبت و حاجت خلفا و امراء آن‌ها را متضمن فایده و رهنمود می‌دید یا ذوق و علاقه عامه آن‌ها را یا به پای روایات شفاهی مربوط به اسطوره‌ها و قصه‌های باستانی برای خود مایه تفریح و تعلیم یا موجب رهنمایی و ارشاد در

کیش و آیین گذشته خویش می‌شناخت.

اصرار و اهتمام عامه در حفظ و نقل قصه‌های بزمی و رزمی که در عین حال خاطره‌یی از تجمل و ترفن طبقات ممتاز منقرض شده گذشته را نیز همراه داشت، ظاهراً تا حدی هم از آن رو بود که این گونه روایات به تخیل آنها میدان می‌داد تا آنچه را خود در زندگی محنت‌بار هر روزینه خویش از آن محروم بودند درین قصه‌ها بازیابند. نه آیا شوق و علاقه‌یی هم که امروز کسانی از همین طبقات به امثال اینگونه قصه‌ها و نمایش‌ها نشان می‌دهند تا حدی پاسخ‌گوی یک حاجت روانی آنها به استغراق در رؤیای دلنواز اینگونه عوالم از یاد رفته یا دسترس‌ناپذیر می‌تواند باشد؟

فرهنگ ایران در پایان عهد سامانیان، غیر از شعر که اوزان فهلوی و الحان اورامنی را برای عصر بلافاصله بعد به یادگار گذاشت و استمرار باقی مانده موسیقی و سرود باربد و نکبسا و خنیاگران و کوسان‌های عصر آنها از وسعت و غنای آن حاکی به نظر می‌رسد، شامل نثر ادبی نیز بود و این نثر غیر از زند اوستا و سایر آثار مربوط به آیین زرتشت، که با وجود شمول پیروان آن در جرگه اهل کتاب مرده‌ریگ آن در خارج از حوزه دیانت زرتشتی به سعی در حفظ و ضبط آن نمی‌ارزید، شامل تعدادی آثار اخلاقی و تمثیلی و تاریخی و حماسی هم که اختصاص به پیروان زرتشت نداشت می‌شد که نوگرویدگان به اسلام همچنان در حفظ آن اهتمام کردند و بعضی از آنها به عربی هم نقل شد و تا مدت‌ها نشان آنها باقی ماند و حتی در شعر و نثر دری هم، در آغاز بسط و توسعه ادب فارسی، انعکاس پیدا کرد. ازینجمله پاره‌یی آثار هم که به عربی یا دری نقل نشد در حوزه پیروان کیش باستانی باقی ماند و دشواری خط پهلوی آن را از دسترس مخالفان و نااهلان دورنگهداشت.

۱۰

البته ادب در مفهوم عام خود متضمن ریاضت و تهذیب نفس برای نیل به ملکه‌یی تلقی می‌شد که به کمک آن بتوان در هر کاری از آنچه خطا یا مذموم محسوبست اجتناب کرد و به شیوه‌یی که در آن کار مطلوب و مقبول اکثر طبایع تهذیب یافته و تربیت شده باشد رفتار نمود. این معنی هم آشنایی با چیزهایی را الزام می‌کرد که در هر امری حتی در امر خوردن و خفتن و دوستی و بازی و معاشرت و سفر و نوشت و خواند و گفت و شنود و جز آن، آیین درست به شمار می‌آمد و رفتاری که خلاف چنان آیین‌ها از انسان سر می‌زد وی را به

خروج از رسم و راه درست و ارتکاب کرداری که نامقبول و مکروه طبع بود منسوب می‌کرد. فی المثل سخن‌گویی آدابی داشت که عدول از آن در هر مورد و هر مقام موجب اعتراض و نفرت می‌شد، نامه‌نویسی هم مبنی بر آدابی بود که طرز خطاب کهتر و مهتر و زیردست و زبردست در آن مقرر بود و در فرهنگ عهد ساسانیان آنچه آیین نامک خوانده می‌شد، بیشک قسمتی از این گونه آداب را متضمن بود و پیداست که آداب دانان و کسانی که با ریاضت نفس و خویشتن‌داری و شکیبایی و رازداری و خوش‌سخنی و اینگونه آداب و ملکات خو می‌کردند در مجالس بزرگان و دستگاه فرمانروایان مورد توجه واقع می‌شدند و راه ترقی را در مراتب اداری و مناصب دیوانی هم پیش روی خود گشاده می‌دیدند و ازین رو تربیت و تهذیب، در عهد اول عباسی و چندی قبل از آن هم نزد اعراب شهرنشین عنوان ادب یافت و در نزد طبقات خواص و کسانی که با دستگاه خلفا و امرا نزدیک بودند، نیل به کمال ادب وقتی حاصل می‌آمد که صاحب آن لا اقل این اندازه از دانش‌های مورد حاجت بهره داشته باشد که در مجالس بزرگان از هر بابی سخن در میان آید از دانشی در آن باره بی بهره نباشد و در عین حال با رعایت بی ادعایی و فروتنی و خوش‌سخنی و تمام آنچه ادب‌نفس در نشست و خاست با اهل ذوق و ادب آن را الزام می‌کند اهل مجلس را از فواید دانش خود بی نصیب نگذارد.

خوانایی و نویسایی ازینگونه دانش‌ها به شمار می‌آمد و حساب و اندازه‌گیری نیز از همین گونه هنرهای مورد حاجت بود و لاجرم مرد فرهیخته درین ایام اگر بر امثال و حکایات و احوال و اقوال نام‌آوران گذشته و هم‌عصر و آداب و عقاید مردمان شهرهای دور و نزدیک آشنایی داشت درین مجالس اعتبار بیشتر می‌یافت و آشنایی با سرگرمی‌هایی مثل نرد و شطرنج و گوی و چوگان و اسب‌سواری و تیراندازی هم او را در نزد بزرگان عصر محبوب و قابل اعتنا می‌ساخت و کسانی که با بهره‌مندی ازین دانش‌ها می‌توانستند سخن ظریف و خوشایند و به موقع بگویند و آشنایی با آنچه را در نامه‌نویسی بایسته و درخور بود با حسن خط و لطف انشاء مقرون دارند و در محاوره و مکاتبه در هر بابی از عتاب و شکایت و مدح و ذم و هزل و هجو و شکر و اعتذار آنچه را حسن خلق و لطف بیان و بزرگواری و خردمندی آن را اقتضا داشت از خود نشان می‌دادند، البته در مجالس حکام و امراء و دستگاه خلفاء و وزراء بیشتر از دیگران منظور می‌شدند و پیداست که در پایان عهد ساسانیان طبقات منسوب به دستگاه اداری و دیوانی فرزندان خود را برای نیل به همان مراتب تربیت می‌کرده‌اند و در

واقع طبقه دبیران که محارم دیوانی و معتمدان سلطانی بوده اند از بین آنها برمی خاسته اند، برای نیل به این مراتب دوران تربیت و ریاضتی طولانی را می گذرانیده اند چنانکه طبقه سپاهیان هم نظیر این ریاضت ها را درخور کار و پیشه خویش طی می کرده اند و آنچه فردوسی در باب آداب تربیت جوانان در عهد اردشیر نقل می کند نیز به همین معانی اشارت دارد.

اینکه در عهد اول عباسی آنچه نزد اعراب بغداد ادب تلقی می شد آنگونه که از فحوای قول منسوب به حسن بن سهل (وفات ۲۳۶) کاتب و وزیر مأمون خلیفه برمی آید، تا حد زیادی بر فرهنگ ایرانی مبتنی بود نقش برنامه تربیت و تهذیب بازمانده از عهد خسرو انوشروان و دوران آخر ساسانی را در پیدایش ادب عربی نشان می دهد و با توجه به آنکه در دوران قبل از خلافت عباسیان ادب در نزد اعراب از حد آنچه سنت و رسم آباء محسوب می شد و در واقع شامل اخلاق محمود و ادب نفس می گشت تقریباً تجاوز نمی کرد قول منسوب به این وزیر ایرانی تبار عهد عباسیان ارزش مرده ریگ فرهنگ زبان پهلوی را در ایجاد آنچه درین دوران و پس از آن عنوان ادب یافت نشان می دهد. بروفق این قول که حصری قیروانی در کتاب زهرالآداب^۱ نقل می کند آداب شامل ده چیزست از آنجمله سه چیز شهر جانی است که نواختن عود و بازی شطرنج و چوگان است، سه چیز نوشیروانی است که طب و هندسه و سوارکاری است سه چیز هم تازیکانی است که اشعار و انساب و ایام عرب باشد و آنچه بر همه اینها افزونی دارد داستان و قصه است که در مجالس عام بین مردم تداول دارد.

این تعبیر منسوب به وزیر مأمون در واقع تقریری از برنامه تربیت و فرهنگ مرد فرهیخته در عهد ساسانی است که ظاهراً یک بار اصلاحات و اقدامات خسرو انوشروان اصل و بنیاد آغازین آن را با نیازها و در بایست های عصر موافق کرده است و یک بار هم دولت اسلامی آل عباس آن را در حد آنچه دوران تازه اقتضا می کرده است رنگ عربی داده است تا پاسخ گوی نیازهای دیوانی عصر اسلامی باشد. ازین جمله آنچه وی آن را شهرجانی می خواند فرهنگ شهریگان (=شهاربج) است که ظاهراً هرچند برای ورود به مراتب عالی و طبقاتی در نظام دیوانی اوایل حکومت عهد ساسانی ضرورت داشته است و شرط لازم نیل به مراتب اداری به شمار می آمده است در طی زمان و مخصوصاً در عهد کسری انوشروان که دوران تجدید تنظیمات اداری و عهد رنسانس علم و فرهنگ بوده است دیگر

کافی به نظر نمی آمده است و کسی که در دنبال اصلاحات اجتماعی و مالی در دستگاه خسرو اول می بایست مرجع خدمات و متعدد مناصب گردد البته از مبادی هندسه و طب که لابد در کمک به نفوس و حلّ مسایل ملکی در شهر و روستا مورد حاجت و رجوع عام — خاصه در دنبال کشتار مخالفان و تنظیمات جدید ارضی بعد از ماجرای مزدک — واقع می شده است نمی توانسته است بی بهره باشد و آشکارست که اخلاف دبیران عهد خسرو که می خواسته اند بعد از سقوط ساسانیان و روی کار آمدن دولت اسلامی هم مناصب دیوانی خود را در حدّ ممکن و تا آنجا که شریعت اجازه می داده است حفظ نمایند کتابت عربی و تبحر در اشعار و انساب و ایام عرب را هم که لازمه فهم لغت و بلاغت قوم حاکم است لازم داشته اند و اعراب که قلمرو ساسانیان را با تمام عواید و خزاین آن در طئی فتوح اسلامی حاصل کردند طبیعی بود که در امر اداره آن و به منظور اجتناب از کسر عواید و اهتمام در توسعه خزاین غنیمت یافته، نیز از میراث تجربه و فرهنگ قوم تا جایی که معارض با سیرت و سنت کیش و نژاد خود آنها نباشد هم بهره گیرند و البته شهر هزار و یکشب — بغداد — و مجالس صحبت و عشرت امثال هارون و مأمون و واثق و وزیران و امیران آنها امثال برمکیان و آل سهل و آل طاهر هم نمی توانست نسبت به آنچه در دستگاه خسروان به عنوان آداب اشرافی تلقی می شد به چشم اعجاب و تحسین ننگرد و اخذ و رعایت آن همه را بر دربار خلفا و منسوبان و عمال و اطرافیان آنها الزام ننماید و رعایت حدود و اجتناب از طول کلام و سعی در نقل لطایف و نوادر که لازمه این گونه مجالس اشرافی و عالی می شد ناچار ادب را تدریجاً علاوه بر آنچه از میراث شهرجانی و نوشروانی یافته بود مشتمل بر جمیع فنون و ظرایف عصر از اشعار و اغانی و امثال و انساب و مطاعن و مفاخر ناس و قصه های تفریح آمیز و سرگرم کننده و حکایات مربوط به سیاست و تدبیر پادشاهان گذشته کرد و تا مدتها بعد که فی المثل عنصرالمعالی کیکاوس زیاری کتاب قابوسنامه، و نظامی عروضی سمرقندی کتاب مجمع النوادر موسوم به چهارمقاله را تصنیف می کردند همچنان دبیران ملتزم به شناخت و رعایت این مجموعه از آداب می شدند و ادب با تمام اینگونه مظاهر خویش برای ندیمان سلطان و دبیران دیوان وسیله مزید تقرب و موجب ترقی در مناصب می گشت.

اینکه جاحظ نویسنده معروف عرب (وفات ۲۵۵) کمال مطلوب خود را در شعر عربی، چنانکه خود می گوید، در نزد امثال ابی عبیده و اخفش و اصمعی نیافته است بلکه فقط «ادباء کُتاب» مثل حسن بن وهب و محمد بن عبدالملک را نمونه و الگوی آن دیده

است^{۱۰} برتری دبیران را در ادب که در واقع فقط مبتنی بر ضرورت حرفه‌یی آنها بوده است نشان می‌دهد. وقتی ابن قتیبه با تأسف خاطر نشان می‌کند که اکنون داناترین ادیبان کسی است که بتواند زنی خنیاگرا یا خم‌باده‌یی را وصف کند برحال ناهنجار ادب در عهد اول عباسی به سزا تأسف می‌خورد.

ازین همه، به خوبی برمی‌آید که نشر کاتبان در ادب عربی از تهذیب و تربیت دبیران پهلوی مایه دارد و با چنین حالی عجیب نیست که نشر فارسی دری هم در دست دیوانیان و دبیران دستگاه حکومت مخصوصاً از عهد سامانیان و غزنویان، الگو و نمونه کمال ادب را در آنچه به زبان مردم ایران مربوط می‌شود از همین شیوه ادب عربی وابسته به دستگاه خلافت اخذ و تقلید کند و در دیوان رسایل خراسان و غزنه و ماوراءالنهر هم که درین عصر امثال بلعمی و مصعبی و ابوالفتح بستی خود در ادب و زبان عربی تبحر فوق‌العاده نشان می‌داده‌اند برای ادب نوزاد فارسی در نظم و نثر نیز بنیاد استوار تازه‌یی به وجود آورند و بدینگونه قطع نظر از تأثیر اجتناب‌ناپذیر نشر عربی که ناشی از ارتباط اداری بین دیوان خراسان و بغداد بود دستگاه سلطانی از طریق این منشیان عصر ذوق و سلیقه اشرافی متأثر از مرده ریگ ساسانی و تازیکانی را در شعر و نثر عصر منعکس سازند و شیوه بیان معروف به سبک خراسانی را در نظم و نثر، ویژگی‌هایی مناسب با ذوق و تربیت دبیران دیوانی سازند و در آنچه سبک خراسانی خوانده شد مرده ریگ باستانی مربوط به تربیت و تهذیب عهد ساسانی را از طریق آنچه ادب عربی خود از پهلوی اخذ و اقتباس کرده بود، در نظم و نثر دری و ادب فارسی عهد اسلامی، مجال انعکاس دهند.

معهد ادب عربی در نزد اهل مدرسه در طی قرن‌ها همه‌جا از خراسان و عراق تا بغداد و اندلس مضمن سعی در شناخت دقایق لغت تازی به خاطر دست‌یابی به تعمق در دقایق معانی قرآن و حدیث تلقی شد و هدف آن فهم اسرار آیات و احادیث و درک رموز کتاب و سنت شناخته شد. آشکارست که این هدف نیز خود از اسباب عمده‌یی بود که ادب عربی را در خارج از حوزه عربی زبانان هم مورد توجه ساخت و در عین حال آن را از زوال نهایی که حاصل ضعف و انحطاط ذوقی و اخلاقی و اجتماعی قرن‌های بعد از سقوط خلافت بود رها کند. اما در ایران هرچند حفظ مبادی و اصول آن جنبه اشرافی ادب را تا حدی از ابتلاء به ابتدالی که حاصل این انحطاط بود در امان داشت باز قسمتی از آن را در ابتذال تصنع و تکلف که ره‌آورد حیات اهل مدرسه و منشأ پیدایش سبک معروف به عراقی در شعر، و شیوه

کلام مصنوع در نثر بود، مستغرق کرد و در پاره‌یی موارد جلوۀ ذوق ملی و توسعه صبغة محلی را در نثر هم مثل شعر به تأخیر انداخت و به هر حال تأثیر آن در آنچه به نثر فارسی و سیر آن مربوط است پیشرفت قابل ملاحظه‌یی را ممکن و میسر نساخت.

باری نقش فرهنگ اشرافی عهد ساسانی در پیدایش آنچه در عهد اول عباسی به عنوان ادب مایه امتیاز کاتبان بزرگ و وزراء نامدار عصر محسوب می‌شد اهمیت میراث اخلاقی و تربیتی فرهنگ زبان پهلوی را در آنچه در بازمانده رسایل آن عصر حتی در شکل منقولات عربی آنها منعکس بود نشان می‌دهد.^{۱۱} خشم و ناخرسندی امثال جاحظ هم که برخی کاتبان را به خاطر آنکه در اقوال خویش به جای استشهد به آراء ائمه و قضات اهل دین، به کلام امثال بزرجمهر مجوس و آراء اکابر دیگری ازین طایفه تمسک دارند به باد طعن و ملامت می‌گیرد از برتری این میراث و از شهرت و قبول این اقوال حکایت دارد که ادب عربی قسمت عمده‌یی از حیثیت خود را بدان مرهون است^{۱۲} و این هم که گاه این پرخاشگران کسانی را که خود از همین راه اخذ و اقتباس به آنها مدیون بوده‌اند از ناسپاسی یا ناشناخت به زندقه و مجون متهم کرده‌اند نوعی تأدیه وام اخلاقی است — بر شیوه‌یی که فقط خودبینان و ناسپاسان با آن آشنایی دارند.

به هر حال در فرهنگ اسلامی اوایل عهد عباسی آنچه ادب خوانده می‌شد و نثر عربی را هم مثل شعر عربی شامل می‌گشت به‌طور بارزی از تأثیر فرهنگ اقوام غیر عرب متأثر بود و در قیاس با آنچه از زبان هندی و یونانی و مخصوصاً از زبان پهلوی و فارسی به عربی نقل شد ادب عربی به نحو قابل ملاحظه‌یی خود را از آنچه تا آن زمان فاقد آن بود بهره‌مند یافت چرا که ادب عربی در آن هنگام هنوز چیز عمده‌یی جز شعر را شامل نمی‌شد و جاحظ ادیب معروف این عصر اذعان داشت که حکمت و دانش عرب به هر زبان دیگر نقل شود چون بر نظم و وزن مبتنی است سرّ اعجاز خویش را که جز وزن و آهنگ نیست از دست می‌دهد و تازه در معانی این سخنان هم چیزی که اقوام غیر عرب آن را در کتابهای خویش نیاورده باشند نیست.

ازین رو بود که خود جاحظ در کتابی موسوم به المحاسن والاضداد، و محمد بن ابراهیم بهقی در تألیفی به نام المحاسن والمساوی تعداد بالنسبه زیادی از معانی و افکار منسوب به حکماء قدیم فارس را با گشاده‌دستی تمام نقل کرده‌اند و نقل این معانی بدون شک خود از عمق نفوذ فرهنگ فارس در ادب عربی عهد عباسی اول حکایت دارد. اما این

نفوذ و تأثیر البته به معانی هم محدود نیست نشان آن را در تعداد کثیری الفاظ هم که از فارسی یا از طریق فارسی وارد زبان عربی شد می‌توان یافت. یک ایرانی در محضر یحیی بن خالد برمکی نشان داد که اعراب طیّ سال‌ها که بر قلمرو فرس حکم راندند حتی در آنچه به اطعمه و اشربه و امور مربوط به دیوان و دفتر نیز مربوط است، همچنان الفاظ و تعبیرات فرس را به کار می‌برند.^{۱۳}

وقتی این گونه نویسندگان عربی زبان که جاحظ و بیهقی و عتابی نمونه آن به‌شمارند، خود ادب عربی را به‌نحو بازی تحت نفوذ معانی و الفاظ مأخوذ از فرهنگ فرس می‌یابند البته غرابت ندارد که لااقل افراط درین امر و اصرار در اخذ معانی و افکار قوم فرس را در جایی که استشهد به کتاب و سنت در اداء مراد بسنده می‌نماید از جانب کاتب درخور اعتراض و ملامت بیابند و از اینکه برخی کاتبان ادب را برتر از سنت می‌نهند اظهار ملال نمایند و حتی گاه ظرفاً و اهل ادب را که رفتار و گفتارشان خشونت و ناهنجاری فرزندان بادیه را تحقیر می‌کند متهم به مجنون و زندقه نمایند.^{۱۴}

۱۱

ارزیابی میراث فرهنگ پهلوی که در پایان عهد ساسانی و چندی بعد از آن در ایران به‌وجود آمد در شناخت زمینه سنتی در نثر و شعر زبان دری اهمیت دارد. در پهلوی عهد ساسانی و بعد از آن هم مثل آنچه بعدها در مورد فارسی دری تجربه شد کتابهای مربوط به کلام و حکمت و احکام شریعت از مقوله نثری که تعلق به حوزه ادبیات در مفهوم خاص آن داشته باشد محسوب نیست. معهذاً، مجرد تصنیف آثاری چون بندهشن، دینکرت، شکند گمانیک و چار، و داستان دینیک، آمادگی زبان بازمانده از آن عهد را برای تعبیر از مفاهیم حکمی و دینی نشان می‌داد و ازین حیث استعداد زبان دری و نثر فارسی را هم برای آنچه به این مقوله از انواع تعلیمی مربوط می‌گشت امری محتمل می‌ساخت. به‌علاوه اشتغال این آثار حکمی و دینی پهلوی بر تلمیحات راجع به اساطیر و قصص و آداب گذشته، آنها را منشأ قسمت عمده‌یی از سنت‌های نثر دری کرد که حتی بخشی از آن نیز در شعر دری مخصوصاً در شعر عصر سامانی و غزنوی مجال انعکاس یافت.

ازین جمله کتاب بندهشن که نوعی کیهان شناخت مزدیسنايي است اساطیر مربوط به بنیاد خلقت، احوال زرتشت و آتش‌ها، احکام اختران و قصه پادشاهان، مخصوصاً

داستان فجایع اسکندر، جنگ شاهپور دوم با تازیگان، داستان کواذ و مزدک، و پیروزی خسرو بر هپتالیان را به اشارت بازی نمی‌نماید و روایت مربوط به بازگشت آخرین فرمانروای دوده‌کیان هم که از هند برای دفع تازیگان می‌آید در آنجا انعکاس آرزوها و امیدهای بیهوده طبقات روحانی و احیاناً مهاجر مزدیسنايي است و ظاهراً آنچه را به نام گزیده‌های زاتسپرم خوانده می‌شود نیز در باب ادوار عالم تکمله گونه‌یی برای آن باید شمرد.

داستان دینیگ هم که پاسخهایی به برخی مسایل مربوط به یزدان شناخت مزدایی محسوبست پاره‌یی احوال عصر انحطاط آیین مزدیسنا را منعکس می‌کند اما مهمترین اثر باقی مانده از فرهنگ پهلوی اواخر عهد ساسانی و اوایل عهد اسلام کتاب عظیم و تجدید نظر- یافته دینکرت است که اجزاء موجود آن ظاهراً بیش از یک بار تلخیص و تهذیب و تحریر شده باشد. به هر حال این کتاب در باب اجزاء اوستا و احوال زرتشت و مباحث مربوط به اخلاق و یزدان شناخت و مقالات زندیکان و تاریخ باستانی بدانگونه که در میراث سنتی مزدیسنان عهد اسلامی انعکاس دارد اطلاعات جالب به دست می‌دهد. دینکرت در عین حال نوعی دفاع نامه از آیین و مجموعه‌یی از عقاید کلامی و فلسفی مزدیسنان است که مثل بندهشن معارف مزدایی قرن سوم و چهارم هجری را در ادب دینی موبدان منعکس می‌کند.

چنانکه رساله عمیق شکند گمانیک و چارطرز نگرش موبدان این ادوار را در باب مقالات ارباب مذاهب و ادیان دیگر نشان می‌دهد و البته از نفوذ علم کلام اسلامی و محیط مناظرات عصر معتزله در عهد اول عباسی نیز خالی نیست، به احتمال قوی پاره‌یی مفاهیم و تعالیم صوفیه و زهاد و حکماء و متکلمان عصر هم از تأثیر آنچه درین اقوال هست برکنار نمانده باشد. از جمله قول معتزله در آزادی اراده و در فطری بودن عقل (دینکرت)، و قول صوفیه و زهاد در باب عمق و قدرت تأثیر ایمان (= دنیا) جهت مقاومت در مقابل شبهات و توجه به مرتبه انسان کامل که جامع خیرات است (داستان دینیگ) زمینه این گونه مقالات را در فرهنگ مزدیسنان نشان می‌دهد و ممکن است مقالات مغان به پاره‌یی از اینگونه آراء شکل یا صیغه خاص بخشیده باشد:

اینکه امثال اینگونه آثار نزد غیر مزدیسنان انتشار نیافت و مخصوصاً برای مسلمین «مضنون» یا «مجهول» باقی ماند امریست که درک علتش دشوار نیست اما قسمتی دیگر از ادبیات پهلوی هم که هرچند دینی خالص نبود به عربی نقل نشد از آن رو بود که غالباً به نحوی با سنت‌ها و اساطیر قوم مربوط بود یا تدریجاً در پایان عهد ترجمه در زمان ابن المقفع

یا اندکی بعد از آن بود که تحریر نهایی آنها انجام پذیرفت و به هر تقدیر ازین جمله هم آنچه باقی است از وسعت و غنای قابل ملاحظه مرده ریگ فرهنگ قوم حکایت دارد.

ازین جمله رساله جاماسب نامگ و زند و هومن یسن که شامل پیشگویی های مربوط به پایان جهان و ظهور سوشیان موعود زرتشت و احیاء مجدد آیین او است، همچنین رساله ایاتکار جاماسبیگ که نیز مشتمل بر اخبار از آینده جهان و تاریخ ایرانی است هیچ یک با آنکه از لطف ادبی و ظرافت تعبیر هم عاری نیست قابل نقل به زبان عربی و نشر در محیط عصر عباسی نیست. از سایر آثار، رساله پهلوی مینوک خرد به سبب محتوای دینی و رنگ زروانی، داستان ماتیکان یوشت فریان به جهت اشتغال بر پاره یی رسوم و آداب خاص مزدیسنان، رساله ائوگمده چا* بدان سبب که در باب مرگ و زندگی به دیدگاه های خاص قوم ناظرست نیز به رغم ارزش ادبی قابل ملاحظه شان درخور نشر و رواج در محیط اسلامی نبوده است. چنانکه رساله جالب ارتای ویراف (= ارتای ویران نامگ هم که تصویری از جهان دیگر و احوال بهشت و دوزخ را در نثر پهلوی عرضه می کند صبغه دینی دارد و همین معنی مانع از نقل و ترجمه آن به زبان دری یا عربی گشته است اما مجرد وجود آن از لحاظ ادبی اهمیت قابل ملاحظه دارد و می توان با ایتالوپیتزی شاعر و محقق ایرانشناس ایتالیایی^{۱۵} همداستان شد که می گوید هرچند تاثیر آن در ایجاد کمدی الهی اثر دانته محتمل نیست، باری مجرد وجود آن معلوم می دارد که به هر حال ایران باستانی هم قبل از عهد دانت و قرنهای قبل از وی برای خود تصویری شاعرانه از بهشت و دوزخ داشته است و طرفه آنست که اینجا نیز مثل اثر عظیم دانته توصیف دوزخ و عذابهای هول انگیز آن جای بیشتری می گیرد تا آنچه در توصیف نعیم بهشت و لذات روحانی آن می آید. آیا نوعی اندیشه بدبینی که دوزخ دانت را بیشتر از بهشت او مورد تحسین شوینهاور فیلسوف آلمانی می دارد اینجا هم در نهانگاه ضمیر نویسنده جای داشته است؟

۱۲

در بین آنچه از فرهنگ غیردینی مزدیسنان به عربی نقل شد و آنچه بی آنکه نقل و نشر آن در محیط اسلامی عهد عباسی مانع و محظوری داشته باشد همچنان در زبان پهلوی عهد ساسانی به صورت اصلی نیز باقی ماند یک رشته رسالات و کتب حکمت آمیز بود که

پندنامک یا اندرزنامک خوانده می‌شد و هرچند غالب محتوای آن سخنان به پادشاهان و بزرگان و موبدان منسوب می‌شد مضمون آن مخصوصاً در آنچه از نوع کلمات قصار^۹ بود جوهر دانش و تجربه محسوب می‌شد و غالباً در طی امثال و تمثیلات موجز و مؤثر خود چیزی از حکمت عملی عام خلق را دربر داشت و به همین سبب با آنکه اصل آنها غالباً به فرهنگ طبقات اشرافی تعلق داشت از طریق نفوذ نامرئی که عامه را تدریجاً با فرهنگ خاصه آشنا می‌ساخت سد طبقاتی بالنسبه استوار و عبورناپذیر جامعه ساسانی را می‌شکست و از زندگی پیشه‌وران و سربازان و شبگردان و روستائیان تا حیات موبدان و دبیران و آزادان و ویسپوهران همه چیز را تحت نظارت و انضباط نوعی اخلاق شادمانه اما جدی و موقر و تا حدی رواقی گونه مزدیسنايي در آورد.

غیر از پندنامه‌هایی که شامل دستورهای موجز و مستدل در آنچه آیین‌های اخلاقی و رفتاری را به سطح مقبول و مستحسن می‌رسانید می‌شد پاره‌یی اندرزنامه‌ها هم به امثال اردشیر بابکان، خسرو انوشروان، و بوزرجمهر منسوب بود که همراه با نامه تنسر پاره‌یی تجارب سیاسی فرمانروایان عصر و طبقات حاکمه عهد ساسانی را شامل می‌گشت و شیوه تفکر آنها قوم فرس را در ارتباط با مردم و آنچه در نزد اعراب شیوه ملک داری تلقی می‌شد نشان می‌دهد. قطعات کوچکتری هم از مقوله این اندرزنامه‌ها هست و مجموع اندرزنامه‌های پهلوی که باقی است بر پانزده متن بالغ می‌شود و جنبه تعلیمی و اخلاقی آنها که به قول قوم «خیم و خرد فرخ مرد» را شایسته تحسین می‌سازد^{۱۰} سطح اخلاقی متعالی و والایی را نشان می‌دهد که به رغم آنچه در باب اختلافات طبقات در جامعه ساسانی آن را اقتضا داشته است، ظاهراً در همه طبقات هرکس از خرد و بزرگ به سن پانزده سالگی می‌رسیده است آشنایی با آن گونه افکار را که جالب خیر و اخلاق متعالی است بر خود واجب می‌دیده است.^{۱۱} در عین حال سرخوردگی طبقات عامه از زندگی تحمل آمیز دربار اقوال نویسندگان را که درین اندرزنامه‌ها از بیهودگی این گونه زندگی سخن می‌گفته‌اند در نزد آنها می‌باید مقبول و مطبوع ساخته باشد.

۱۴

پاره‌یی ازین اندرزنامه‌ها و از جمله آنچه را به نام گزیده اندرز پور یوتکیشان^{۱۲}

* Maximes * Poryotkēsān

خوانده‌اند، بعضی محققان از حیث اشتغال بر لطایف اخلاقی از مقوله آثار ادبی پراج و شورانگیز در نثر پهلوی تلقی کرده‌اند و حتی کسانی هم آنها را با اقوال سنکا^۵، اپیکتوس^۶ و مارکوس اورلیوس^۷ حکماء رواقی روم قابل مقایسه یافته‌اند.^{۱۸} به هر حال چیزی که اهمیت ادبی آنها را قابل تقدیر نشان می‌دهد حکمت عملی شادمانه آنها و لحن استوار و بی‌پیرایه‌ی است که آن سخنان را خردپذیر و تأمل‌انگیز می‌سازد و احياناً صبغه‌ی از بلاغت شعری به آنها می‌دهد.

در برخی ازین اندرزنامه‌ها که تا حدی به وصیت‌نامه‌هایی سرگشاده می‌ماند تقوایی معتدل و پاک و استوار اما در عین حال دور از طرز تلقی راهبان اهل ریاضت به چشم می‌خورد که غالباً با خونسردی و وقار رواقی گونه‌ی زندگی این جهان را ناپدیدار و سنجی و حیات ماوراء این جهان را پایدار و دل‌بستی می‌خواند و ضرورت گرایش به نیکی و پرهیز از بدی را به همین نکته منسوب می‌دارد و این رنگ پارسایی در متن پهلوی وصیت‌نامه بوزرجمهر معروف به ایاتکار و زرگمهر آشکارا مشهودست و در آنجا گوینده خاطر نشان می‌کند که چون چیز گیتی سنجی است آنکس هم که مال بسیار اندوزد اگر صد سال نیز عمر کند سرانجام به نیستی می‌گراید و در طی چند صد سال نام و نشان و دوده و خانمان او هم عرضه فراموشی می‌شود و آنچه از وی می‌ماند کنش نیکوست (۳۰۶/) چنان می‌نماید که این کنش نیکوگویی در اعتقاد نویسنده اندرز همان چیز است که انسان را با جهان مینوگ مربوط می‌دارد و وی را جاودانه می‌سازد و بدینگونه الزام اینگونه اندرزها مبتنی بر اهمیت اخلاق در حیات دینی مزدیسنائی است.

همچنین در اندرزنامه خسروگواتان هم که در واقع وصیت‌نامه خسرو انوشروان محسوبست، از زبان این پادشاه جهانجوی کامکار قدرت جوی گفته می‌شود که چون جان از تن من جدا شود تخت مرا به دخمه برید و بر سر جهانیان بانگ زنید که ای مردمان از گناه پرهیزید مال گیتی خوار دارید که این آن تن است که دی هر کس بدان نزدیک می‌شد به خود می‌نازید و قدر و مالش می‌افزود و امروز هر کس بدان نزدیک شود باید خویشان را از آلاش آن پاک سازد. دی از جبروت و شکوه فرمانروایی دست به کس نمی‌داد و امروز از بهر ریمنی که در اوست کس بر آن دست نمی‌تواند نهاد.^{۱۹}

در اندرزی هم که آذرباد ماراسپندان می‌خواهد به فرزند تنی زاد خود بدهد و وی را

چنانکه باید فرهنگ شایسته بیاموزد این دغدغه مرگ و این میل پارسایی جلوه دارد. می‌گوید: ای پسر کرفه (= ثواب) اندیش باش نه گناه‌اندیش که مردم تا جاودانه زمان زیستن نتواند، و از آنچه هست هرچه تعلق به جهان مینوی دارد شایسته ترست.^{۲۰} این طرز اندیشه که بعدها نیز در ادب فارسی عهد اسلامی مکرر در میان می‌آید و از جمله در جای جای قابوسنامه هم هست در عین حال نوعی حکمت عاری از نومیذی و مبنی بر واقع بینی را دربر دارد که در کلام رودکی هم انعکاس می‌یابد و در واقع آذرباد ماراسپند در تقریر آن با لحنی که شایسته نویسنده قابوسنامه هم هست به فرزند خود به درستی خاطر نشان می‌سازد که چون نیکی رسد زیاده شادمان نباید بود و چون بدی روی آرد هم زیاده رنجه نباید گشت از آنکه هیچ فرازی بی نشیب و هیچ نشیبی بی فراز نیست.^{۲۱}

همچنین آنچه در سخنان منسوب به خیام و برخی اقوال حافظ و دیگران نیز هست و انسان را به این اندیشه می‌اندازد که خود کیست و از کجا می‌آید و چرا می‌آید و به کجا می‌رود و چرا می‌رود و تأمل درین اندیشه‌ها وی را غالباً به حکمت و عرفان سوق می‌دهد در این پندنامه‌های پهلوی هم سابقه دارد. از جمله در اندرز خسرو کوتان هست که هر کسی چون بالغ نظر گردد باید این را بجوید و از خود پرسد که من از کجا آمدم و چرا ایدرم و باز به کجا بایدم شدن و چه از من خواهند؟^{۲۲} در گزیده اندرزنامه پوریوتکیشان هم چنانکه پیش ازین اشارت رفت توصیه می‌شود که آدمی چون به سن پانزده سالگی رسد از جمله آنچه وی را دانستن بایست آنست که من کیستم و خویش کیستم و از کجا آمدم و باز کجا روم.^{۲۳} در رساله پهلوی اندرز دانایان به مزدیسنان هم این دغدغه از مرگ و فنا و این ضرورت تأمل در ناپایداری جهان مادی پیداست.^{۲۴} اینجا نویسنده کالبد انسان را به درختی تشبیه می‌کند که می‌کارندش و می‌روید و می‌افزاید و می‌گسترده و آنگاه آن را می‌برند و می‌شکنند و بر آتش می‌نهند و می‌سوزند و دود آن را باد گرد جهان پراکنده می‌سازد و جز آن کس که دید و شنید کس نداند که چنان درختی خود هرگز در جهان بود؟^{۲۵} حتی کتیبه کرتیر در کعبه زرتشت در پایان گزارش کارهای این موبد مهیب که جز به قلع و قمع مخالفان نمی‌اندیشید، از زبان وی می‌گوید: «باشد تا هر کس این را بنگرد همچون من نسبت به ایزد و خدایگان و خویشتن راستکار و نیکو کردار باشد تا بتواند برای تن فانی نام و سرنوشتی نیکو پدید آورد و برای روح گرفتار خویش راه نجاتی بیابد؟»^{۲۶}. آیا درین پایان گفتار موبدانه این روحانی مجاهد طنین اندیشه مانی هم که کرتیر و سایر موبدان در مخالفت با وی همداستان بودند به

گوش نمی‌خورد؟

پیداست که تکرار دایم این اندیشه که حاکی از دغدغهٔ مربوط به تزلزل حیات و سعی در ادراک معنی آنست چون در نثر فارسی نیز مثل نثر پهلوی بارها در جای جای کلام نویسندگان عارف و حکیم به چشم می‌خورد یک مرده‌ریگ فکر ایرانی است و گمان آنکه این معانی در ادب دری چه در شعر و چه در نثر، باید از مآخذ غیر مزدیسنايي اخذ شده باشد جز از نوع پیشداوری و سوء تفاهم در باب ویژگی‌های فکر انسانی ناشی نیست و ازینجاست که حکمت و عرفان ایران را هم آنگونه که در اقوال بایزید و حلاج و جنید و شبلی و دیگران مجال انعکاس دارد از یک زمینهٔ دیرینهٔ مزدیسنايي به کلی خالی نمی‌توان پنداشت. با اینهمه، هرچند در آیین مغان اسرار و رموز مربوط به روح و عالم علوی رنگ عرفانی داشت اندیشه‌یی مانند وحدت وجود که ناچار خیر و شر در آن به هم می‌آمیخت از تفکر مزدیسنايي به کلی بیگانه بود.

۱۴

در بین جالب‌ترین نمونه‌های بازمانده از اندرزنامه‌های حکمت‌آمیز دنیای مزدیسنان، رسالهٔ حکمت‌آمیز جاویدان خرد را باید نام برد که صورت موجود آن به نام «الحکمة الخالده» در طی رسالهٔ آداب العرب والفرس اثر ابوعلی مسکویه حکیم و مورخ عهد آل بویه نقل شده است و البته در اسناد آن به هوشنگ پیشدادی مبالغه‌یی که در کلام وی هست پیداست. اما محتوای آن به هر حال متضمن دقایق حکمت تجربی است و فخامت بیان و قدرت تأثیرش هم در حدیست که ارزش ادبی آن را نیز قابل توجه می‌دارد. رساله‌یی هم از همین مقوله به نام ظفرنامه به فارسی و عربی موجودست که ترجمهٔ آن را از متن قدیم به شیخ الرئیس ابن سینا نسبت داده‌اند و با آنکه در صحت انتساب جای تردیدست^{۲۷} در شکل موجود آن بوزرجمهر حکیم مکالمه‌یی چند را که بین او و خسرو انوشروان در باب مصالح عمومی و دقایق ملکداری و لطایف اخلاقی رفته است نقل می‌کند و این جمله لا اقل تصویری از مبانی حکمت عملی و سیاست مدن را در تصویری که عهد عباسیان از احوال عصر ساسانیان داشته است ترسیم می‌کند.

از نظایر این گونهٔ اندرزنامه‌ها پاره‌یی هم به عنوان وصایا و عهود پادشاهان به عربی نقل یا تلخیص شده است که ظاهراً مجموعه‌یی از آن به عنوان «کتاب التاج» یا «تاج‌نامک»

معروف بوده است و پاره‌یی اجزاء آن هم که از نقل و ترجمه آنها نشانی باقی است غالباً همین نام کلی را حفظ کرده‌اند. قسمتهایی ازین اجزاء که در عیون الانباء ابن قتیبه (وفات ۵۲۷۶ هـ) و در کتاب السعادة والاسعاد تألیف ابوالحسن عامری (وفات ۵۳۸۱ هـ) نقل شده است و همچنین آنچه در بعضی مآخذ عربی دیگر که منقولاتی ازین مجموعه در آنها آمده است هست نشان می‌دهد که تاج‌نامک در اصل مجموعه‌یی از عهود و وصایا و احوال و سیرتهای پادشاهان و خطبه‌ها و رسایل آنها بوده است و اشتغال آنها بر تجارب کشورداری و دقایق سیاست و حکمرانی سبب بوده است که تا از دیرباز خلفای دمشق و بغداد آنها را به چشم سرمشق و الگوی آموزنده‌یی تلقی نمایند و ازینجمله آنچه به اردشیر بابکان و خسرو انوشروان و خسرو پرویز منسوب بوده است به سبب اهمیت خاص احوال و اقوال آنها در کار ملکداری و سیاست گری و همچنین به جهت تجربه‌ها و تدبیرهای آنها در اوضاع گونه‌گون که از برخی جهات می‌توانسته است رهنمودهایی به خلفای عهد و حکام و امراء آنها بدهد اهمیت بیشتریافته است و به سبب کثرت تداول و رواج این آثار و به جهت انتساب آنها به تاجوران پرآوازه و معروف به قدرت و سیاست، نام کتاب التاج یا تاج‌نامک به اکثر آنها که در واقع هم تعلق به یک مجموعه یا یک سلسله واحد از میراث اندیشگی این تاجوران بوده‌اند اطلاق شده است.

از این میان آنچه ابن قتیبه از کتاب التاج — تاج‌نامک — نقل می‌کند از نسخه‌یی است در سیرت کسری ابرویز که خطابات و رسایل وی را نیز در بردارد به علاوه مجاوبات محاکمه. گونه‌یی هم که به طور رسمی و به صورت پیام دوجانبه‌یی بین او و پسرش شیرویه روی داده است و غیر از آنچه وی نقل می‌کند تفصیلات آنها در روایات طبری و بلعمی و ابوحنیفه دینوری و فردوسی هم آمده است و منقولاتی است که تعلق به همین جزء از تاج‌نامک دارد و ظاهراً عنوان ویژه این جزء از تاج‌نامه که اختصاص به اخبار و اقوال کسری ابرویز داشته است پرویز‌نامک بوده است و چون با آنچه از احوال سایر اکاسره و عهود و وصایای آنها در یک سبک مندرج بوده است با مجموع آنها کتاب التاج خوانده می‌شده است چنانکه آنچه تحت عنوان التاج فی اخلاق الملوک به‌جا حظ منسوب بوده است نیز ظاهراً منقولاتی از اجزاء مختلف تمام کتاب بوده است و علت اختلاف آن با آنچه در روایات ابن قتیبه و دیگران آمده است نیز از همین جاست.

این نکته نیز که مؤلف الفهرست کتابی تحت عنوان کتاب التاج فی سیره انوشروان

در بین آثار منقول از زبان فرس (= پهلوی) به عربی یاد می‌کند نشان می‌دهد که آنچه ازین مقوله در روایات برخی مؤلفان قدیم اسلامی از سیرت کسری انوشروان نقل شده است نیز باید مأخوذ از یک بخش دیگر همین تاج‌نامک بوده باشد. ازین جمله قطعه‌یی جالب برنمط شرح حال شخصی^{۲۰} در کتاب تجارب الامم ابوعلی مسکویه نقل شده است که پاره‌یی سرگذشتها و تدبیرهای شخصی خسرو را از زبان وی صریح و صادقانه و با لحن تجربه و تأمل به بیان می‌آورد. خطبه‌یی هم در همان کتاب از وی نقل شده است که یک خطابهٔ سیاسی است با جمع و تلفیق بین لحن ترغیب و ترهیب که شاید بعضی خطبه‌های منسوب به خلفا و امرای دو قرن نخستین اسلامی را هم کسانی که انشاء آن گونه خطبه‌های سیاسی طولانی را آن هم بر سبیل ارتجال به آنها منسوب داشته‌اند بر همین نمط‌ها که خطبه‌های سنجیده و اندیشیده و از پیش پرداخته بوده است بر ساخته باشند.^{۲۸} توفیق‌هایی هم به خسرو منسوبست که متضمن سخنان حکمت‌آمیز و دقیق به نظر می‌رسد و اگر صحت انتساب آنها را بتوان تأیید کرد^{۲۹} ممکن است اصل آنها بخشی دیگر از کتاب التاج بوده باشد.

اینکه ابن‌الندیم در بین آنچه از سیرتها و افسانه‌های مربوط به ملوک فرس به زبان عربی نقل شده است رساله‌یی را به نام کتاب التاج و ماتقالت به ملوکهم نقل می‌کند ظاهراً به قسمتی از همین مجموع کتاب التاج فی اخلاق الملوک نظر دارد که در آن حکایات و اخباری مربوط به آنچه از مقولهٔ فال و زجر و حرز و نظایر آنها از احوال و اقوال این فرمانروایان نقل می‌شده است و هرچند از اصل کتاب ظاهراً چیز عمده‌یی به نام و نشان باقی نیست پاره‌یی قصه‌ها که حاکی از تفالهای منسوب به این پادشاهان از جمله به کسری ابرویز در عیون الاخبار و در تاریخ طبری و غرر الاخبار ثعالبی آمده است نمونه‌یی از آنهاست و بلعمی و ابن‌الندیم هم به وجود کتابی ازینگونه اشارت کرده‌اند.^{۳۰}

البته نزد کسانی که در دربار خویش در اکثر کارها برای اخذ تصمیم و فسخ عزیمت غالباً به اشارت احتراماران و فال‌زنان و خواب‌گزاران رجوع می‌کرده‌اند وجود کتابی ازینگونه را در آن یا در مجموعهٔ تاج‌نامک که به هر حال کتاب مورد علاقه و محل رجوع آنها بوده است و احتمالاً مثل شاهنامه که در مجالس پادشاهان خوانده می‌شده است غریب نباید شمرد. و این گونه آثار هم در مجالس آنها ظاهراً مورد رجوع واقع می‌شده است.

* Autobiography

محتمل است که آنچه نیز وصایا و عهود اردشیر خوانده می شده است و به احتمال قوی پاره‌یی اجزاء آن در کتاب پهلوی کارنامه اردشیر بابکان راه یافته باشد نیز به همین مجموعه تاج نامک مربوط بوده باشد. اگر هم از عهد اردشیر و وصایای مربوط به او آنچه باقی است از جهت صحت انتساب محل تأمل یا قابل تردید باشد به هر حال چنان می نماید که در اواخر عهد ساسانیان مجموعه‌یی از این گونه اقوال و تجارب سیاسی را به این بنیانگذار خاندان فرمانروایان عصر که در عین حال مثل خسرو انوشروان فرمانروای نمونه هم محسوب می شده است منسوب می کرده اند و در واقع جمع و تدوین سخنان منسوب به او که در افواه نقل می شده است و احياناً از انتحال و جعل هم خالی نبوده است، نزد پادشاهان متأخر سودمند و حتی مورد حاجت تلقی می شده است و نقل این سخنان هم برای آنکه تاج نامک عهد کسری از سیرت اردشیر خالی نباشد ممکن است تا حدی مبتنی بر یک ضرورت عملی بوده باشد.

به هر حال اگر عهد اردشیر یا اندر زمانه اردشیر به پسرش شاپور که در الفهرست و کتاب ۱ مجمل التواریخ بدان اشارت هست و ابن قتیبه و ثعالبی و مسعودی و فردوسی برخی عبارات آن را نقل و ترجمه کرده اند و در نامه تنسر هم اشارت گونه‌یی بدان هست^{۳۱} همان اثری باشد که در آنچه مسعودی در کتاب التنبیه والاشراف از آن نقل می کند بر سبیل فال و پیشگویی به زوال دولت ساسانیان هم اشارت دارد در اینکه اصل کتاب بعدها و فقط در طی قرون نخستین اسلامی وضع شده باشد جای تردید نیست^{۳۲} و پیدا است که قسمتی از منقولات تاج نامک و عهود و وصایای منسوب به فرمانروایان نخستین آل ساسان را نباید با اعتماد تام تلقی کرد اما این نکته ارزش ادبی آنها و لااقل وجود الگوهای موثق تقلید شده آنها را در معرض تردید و نفی قرار نمی دهد.

۱۵

از بازمانده نثر پهلوی عصر ساسانی بعضی اجزاء از مجموعه‌یی موسوم به آیین یا آیین نامک هم به عربی نقل شد که بروفق آنچه مفهوم لفظی آن اقتضا داشت شامل رسوم و عادات متداول و مربوط به آدابانی طبقات اشرافی جامعه ساسانی بود و تأدب به آن آداب در اوایل عهد اسلامی هم مطلوب تلقی می شد و علاقه به تقلید از آن در جامعه جدید احوال و اطوار طبقات اهل بیوتات و دبیران و دهقانان باقی مانده از نظام اجتماعی عهد ساسانی را

هم که وارث این آداب بودند سرمشق اشراف عرب و حکام و خلفای عصر قرار می‌داد و موجب رواج مجموعه‌یی از رسوم و قواعد و دانش‌ها و هنرهای می‌گشت که «آداب» خوانده می‌شد و در نظم و نثر عربی در دوره اول عباسی و بعد از آن هم تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی گذاشت. این کتابهای معروف به آیین به همراه آنچه به نام «گاهنامه» خوانده می‌شد^{۳۳} و نیز ناظر به آداب مراتب و ترتیب مناصب بود، در حقیقت تصویری از فرهنگ طبقات اریستوکرات جامعه اواخر عهد ساسانی را ارائه می‌داد^{۳۴} اما در عین حال تنوع این فرهنگ و فوایدی که از لحاظ درک تاریخ نظامی و اداری عهد خسروان از آن‌ها برمی‌آمد همچنین شیوه بیان موجز و روشن و دقیق و ظریف این کتابها موجب می‌شد تا ارزش ادبی آنها نیز قابل ملاحظه تلقی شود و پاره‌یی از آنها مخصوصاً بدان سبب که طبقات اشرافی عهد خلافت به محتوای آنها علاقه نشان می‌داد و آنها را الگوی تقلید خلفا و اطرافیان ایشان «در ملابس و مآکل و مراکب و مساکن» می‌ساخت به زبان عربی هم نقل شود.

ازین جمله بود رساله‌یی در قواعد و آداب جنگ که در الفهرست به ترجمه آن اشارت هست و قطعه‌یی از چنین رساله‌یی را هم ابن قتیبه دینوری در عیون الاخبار نقل کرده است و پیداست که به سبب شهرت و آوازه فرمانروایان فرس در قواعد و تدابیر جنگی، اعراب به چنین کتابی به چشم تقدیر می‌نگریسته‌اند. همچنین ابن قتیبه قطعه‌یی چند از کتاب آیین در آداب تیراندازی (= الرمايه) و چوگان‌زنی (= الضرب بالصوالجه) را نقل می‌کند که تنوع مواد و ماهیت کتاب آیین را نشان می‌دهد چنانکه نه فقط در باب تربیت نفس و حسن سلوک حتی در آداب تیراندازی و چوگان‌بازی و آیین اکل و شرب بروفق آنچه در مجالس طبقات عالی مقبول و مستحسن می‌نموده است درین مجموعه دستورها هست و بعضی از آنها از جمله در نقل ابن قتیبه هم آمده است. در باب فرهنگ عامیانه هم ازین مجموعه سخنانی آمده است که روی هم رفته این مجموعه را یادآور پاره‌یی اجزاء کتاب قابوسنامه عنصرالمعالی نشان می‌دهد.

شاید رساله پهلوی خسرو کوتاتان وریدک را هم بتوان نوعی رساله تعلیمی ازین گونه آداب تلقی کرد که گویی کمال مطلوب میزان آشنایی با این گونه آداب را در معرض امتحان می‌آورد. اقدام به جمع و تدوین مجموعه آیین آداب که همراه با مراتب مذکور در کتابهای را مرسوم به «گاه‌نامه»، مقارن پایان عهد ساسانیان شامل فرهنگ وسیعی می‌شد در روایات و سنن این عهد که بعدها نزد مترجمان و مورخان اسلامی هم تکرار گشت به اردشیر

بابکان منسوب می‌شد که بنیانگذار سلسله ساسانیان بود و از اشارت مؤلف الفهرست^{۳۵} برمی‌آید که وی دستور داد از گنجینه کتابهایی که حکیمان و خردمندان در باب تدبیر ملک نهاده بودند نیز رساله‌یی استخراج و تدوین نمایند. در شاهنامه حکیم طوس هم جای جای به این آداب و مراتب اشارتها هست و پیداست که شاعریا مأخذ وی نیز به این کتابها نظر داشته است و لابد اصل مورد استفاده وی باید نمونه‌یی از نثر رایج در عصر وی را درین گونه مباحث مشتمل بوده باشد هرچند ممکن هم هست که آن همه را حکیم طوس از مأخذ واحد و به نحوی از مأخذی به زبان پهلوی گرفته باشد.

۱۶

نه فقط آیین نامه‌ها هم مثل تاج نامه‌ها از حیث اشتغال بر جنبه تعلیمی در ردیف کتب اندرزنامه و نمونه نثر تعلیمی عهد ساسانی محسوبست بلکه رسایل و نامه‌هایی هم که مضمون یا عنوان آنها باقی است مربوط به همین ادبیات تعلیمی است که در آنچه به پادشاهان و سرداران و موبدان ارتباط دارد نیز بیش و کم متضمن پاره‌یی فواید در آیین کشورداری هم هست. وجود یک رساله پهلوی موسوم به اندر آیین نامک^{۳۶} نشان اهمیت نامه‌نویسی و ظرافت پیشه دیری را در جامعه ساسانی نشان می‌دهد.

در بین نامه‌های بازمانده از زبان پهلوی نامکهای منوچهر و داستان دینیک وی جنبه دینی دارند^{۳۷} و آنچه به ادب غیر دینی مربوط می‌گردد در آنها مطرح نیست لیکن از آنچه به عربی نقل شده است یا صورت فارسی آن به نظم یا نثر فارسی دری موجودست غیر از نامه‌ها و فتح نامه‌های مذکور در شاهنامه حکیم و از جمله نامه مؤثر رستم فریخ زاد به برادر، که عنصر زروانی قابل ملاحظه دارد و در عین حال مثل سایر نامه‌های مأخوذ از خوتای نامک در پایان عهد ساسانی یا اندک زمانی بعد از آن جمع و تدوین شده است نامه‌یی از خسرو انوشروان در باب طغیان پسرش انوش زاد در روایت صاحب الاخبار الطوال^{۳۸} و نامه‌یی دیگر از وی در خطاب به باذوسفان آذربایجان در طبری^{۳۹} نقل است که با وجود ایجاز مبتنی بر شیوه بیانی استوار و عالی است. سؤال و جوابی هم که به شکل نامه بین کواد شیرویه با پدرش خسرو پرویز مبادله شده است و بر اتهام و دفاع در آنچه به طرز حکومت خسرو دوم مربوط است مبتنی است در روایات طبری و بلعمی و فردوسی هست و اصل آن هم بیشک نمونه جالبی ازین گونه منشآت سیاسی و قضایی عصر بوده است و از آنچه در منقولات آن باقی

است نیز انشاء سنجیده و استوار از مهارت و دقت در نویسندگی حاکی است.

یک نمونه جالب با انشایی فخیم و پر قدرت که ازین مقوله باقی است و با آنکه ترجمه‌یی بالنسبه مصنوع از نقل عربی اصل آنست از عمق و دقت اسلوب اصل پهلوی آن حاکی است نامه تنسره به گشنسب، شاه طبرستان نام دارد و البته نه فقط اصل پهلوی آن از میان رفته است نسخه ترجمه عربی ابن المقفع هم که قرن‌ها بعد از وی جزیی از آن به وسیله ابن البلخی مؤلف فارسنامه و تمام آن به وسیله ابن اسفندیار مؤلف تاریخ طبرستان به فارسی دری نقل شده است و باقی است نیز در دست نیست. دستکاریهایی هم که ناچار درین نقلها روی داده است قضاوت دقیق در باب اصل نامه را دشوار می‌سازد و با آنکه تعدادی قراین و امارات موجود در متن حاضر، انشاء اصلی را که مأخذ نقل عربی آن بوده است بیشتر مربوط به عهد خسرو انوشروان و محیط اجتماعی و مذهبی دوران بعد از مزدک نشان می‌دهد احتمال آنکه تمام نامه در عصر خسرو تحریر شده باشد و عمداً به تنسره و دوران فرمانروایی اردشیر بابکان منسوب شده باشد امروز به نظر ما تهور آمیز می‌نماید خاصه که از سیاست‌ها و خشونت‌های اردشیر و نظامات عهد او هم در آن نشان‌هایی هست و شاید بتوان گفت در عهد خسرو انوشروان و تا حدی برای آنکه اصلاحات و اقدامات سیاسی او در جامعه اشراف عصر بدعت غیر مستحسنی تلقی نشود از نسخه کوتاه نامه منسوب به تنسره که در عهد اردشیر می‌زیسته است یک روایت طولانی تر درست کرده‌اند و با نقل بعضی امثال از فرهنگ هندی که در عصر خسرو انوشروان ظاهراً آن را به چشم تحسین و توقیر می‌نگریسته‌اند، تا حدی ناشیانه و به هر حال با عجله‌یی که درین گونه موارد همواره آثار جعل و وضع را برای توجه و انتباه مورخ باقی می‌گذارد به وجود آورده‌اند تا واقعیات عهد خسرو انوشروان را در نامه‌یی منسوب به تنسره بر بدان هر بد عهد اردشیر بابکان امری قابل توجیه جلوه دهند و با اینهمه، نامه که در ظاهر پاسخی از تنسره به خشنسف شاه پادشاه طبرستان است و نویسنده در طی آن از سیاست اردشیر دفاع می‌کند و این شاهزاده را که در اظهار انقیاد نسبت به پادشاه ساسانی مرد دست به این امر تشویق می‌کند، اگر هم قسمت عمده‌اش در عهد خسرو انوشروان جعل و الحاق شده باشد باز یک متن اصیل ساسانی است و به هر تقدیر نثر سیاسی و شیوه نامه نگاری مربوط به امور حکومت و سیاست را در پایان عهد ساسانیان از جهت ادبی شایان ارزیابی قابل ملاحظه نشان می‌دهد و قول ثعالبی مورخ هم که می‌گوید خسرو انوشروان به مطالعه سیرت اردشیر علاقه داشت^{۴۰} اقدام دبیران عصر او را

به سعی در تلفیق و تطبیق بین اعمال او با تدابیر منسوب به اردشیر بابکان توجیه می‌کند.

۱۷

در شیوه انشاء آنچه از زبان پهلوی رسمی یا عامیانه به فرهنگ فارسی عهد اسلامی ایران عاید شد هم رسم درج و تضمین کلام موزون در طی نثر متداول بود، و هم آن صنعت که در بدیع به نام تقسیم یا سیاق اعداد می‌خوانند رواج یافت. همچنین مخصوصاً شیوه طرح لغز و چیستان و طریقه تقریر مدعا در طرز سؤال و جواب که اینهمه، وقتی با ذوق و ظرافت همراه است انشاء کلام را قدرت و تأثیر قابل ملاحظه می‌بخشد و به هر حال در بین صنایع بیانی، این شیوه‌ها به احتمال قوی از میراث زبان پهلوی به ادب فارسی دری نقل یافته باشد یا لاقلاً آمادگی نثر دری را برای این گونه صنعت‌های بیانی افزوده باشد.

از جمله، رساله پهلوی اندرز دانیان به مزدیسنان، اندکی قبل از آنکه متن منشورش به پایان آید متضمن قطعه‌یی موزون (۱۷/ ~) است.^{۴۱} اینکه در عین حال رساله به یک قطعه شعر پایان نمی‌یابد و خاتمه کلام به زبان نثر دنبال می‌شود نشان می‌دهد که درج و تضمین شعر در طی نثر در زبان پهلوی هم مثل زبان دری، در نزد موبدان عصر به عنوان نوعی صنعت بلاغی تلقی می‌شده است و یادآور شیوه‌یی است که در نثر فارسی از جمله در سخنان منسوب به خواجه عبدالله انصاری و شیخ احمد جام و دیگران نیز مجال ظهور می‌یابد.

نظیر این رسم در تلفیق بین نظم و نثر لاقلاً در قسمتی از متن پهلوی جاماسب نامگ^{۴۲} و نیز در چند جا در بندهشن و از جمله در قطعه‌یی منظوم شامل تقدیس زروان^{۴۳}، و قطعه‌یی در قصه کواذ (= کیقباد) و به آب انداختن او در کودکی که یادآور داستان موسی و نیل است^{۴۴} نیز دیده می‌شود. همچنین داستان پهلوی ایاتکار زریان اگر هم تماماً آنگونه که برخی محققان با زحمت بسیار در اثبات این دعوی کوشیده‌اند^{۴۵} منظوم نباشد لامحاله در جای جای آن بی تردید کلام صورت موزون می‌گیرد^{۴۶} و این نکته حاکی از سابقه رسم امتزاج بین نظم و نثر در نقل قصه‌های حماسی به وسیله قصه‌گویان باستانی است. مجموع این شواهد هم شیوه درج و تضمین شعر را در طی نثر، آن گونه که در نثر دری از دیرباز معمول بوده است، یک سنت دیرینه رایج در نثر پهلوی عهد ساسانی نشان می‌دهد.

در آنچه به تقسیم اجزاء و اوصاف و سیاق اعداد، مربوط به نظر می‌رسد نویسنده تعدادی معین از اشیاء را برمی‌شمرد و برای همان تعداد از اشیاء به همان تعداد اوصاف و

خواص مناسب یاد می‌کند و این صنعت که در نظم و نثر دری هم شواهد آن را در کلام دقیقی و فردوسی و فرخی و صاحب قابوسنامه می‌توان نشان داد، در نثر پهلوی به نحوی جالب و با ظرافت و دقتی کم نظیر مشهودست از جمله رساله پهلوی اثوشردانا را می‌توان یاد کرد که با رعایت این شیوه سیاق اعداد، متضمن ظرافتی صنعت آمیز در سؤال و جواب هم هست و لطف گفتار گوینده این اثوشردانا را به حق شایسته نام پر خرد و زیرک می‌سازد.

از همین مقوله یک قطعه کوتاه پهلوی را می‌توان یاد کرد^{۴۷} که نویسنده در طی آن بر همین سیاق و شیوه به مخاطب خاطر نشان می‌سازد که کار گیتی همه بریست و پنج بهره نهاده است. از آنها پنج چیز به بخت وابسته است، پنج چیز به کنش، پنج چیز به خوی و پنج چیز به گوهر و پنج چیز هم به آنچه از میراث به آدمی می‌رسد. ازین جمله زندگی وزن و فرزند و خوتائیه (= فرمانروایی) و خواسته به بخت است. مرتبه روحانی و لشکری و کشت و رزی و نیکوکاری و بزه به کنش بسته است. زن آمیزی و کارگزاری و خوردن و رفتن و خفتن به خوی وابسته است و مهر و آرم و رادی و راستی و فروتنی به گوهر مربوط است و، تن و بهره خرد و هوش و ویر و نیرو به وراثت مربوط است. مضمون این قول در نصیحة الملوك غزالی^{۴۸} نیز هست و ارتباط این طرز تقسیم و ایضاح را که از غورو تأمل در جوهر اشیاء و تقسیم و تطبیق آنها حاکی است در نثر فارسی قرن پنجم هجری با شیوه بیان نثر پهلوی در عهد ساسانیان نشان می‌دهد.

طرح معما و لغز هم که نوعی بازی ادبی و متضمن هوش آزمایی تفریحی متداول در بین عامه است در رساله پهلوی هاتیکان یوشت فریان نمونه جالبی از صورت رایج در عهد ساسانی آن را می‌توان یافت. اخت جادو درین قصه به شهری در می‌رسد و آنجا معماهایی بر مردم عرضه می‌کند که به حکم شرط چون از عهده حل آن بر نمی‌آیند دچار هلاکت می‌گردند. تا آنکه یوشت فریان پارسا و فرزانه فراز می‌آید و سی و سه پرسش را که جادو مطرح می‌کند به درستی پاسخ می‌گوید و اخت را هم چون از عهده حل کردن هیچ یک از سه معمایی که وی مطرح می‌نماید بر نمی‌آید به حکم شرطی که رفته است به دست هلاک می‌سپرد. داستان اخت جادو اصل بالنسبه کهن اوستایی دارد^{۴۹} لیکن در معماها و جوابهایی که اینجا مطرح می‌شود نشانه‌های تازگی نیز هست. جواب به معماهای آزمایشگر و طرح معماهایی برای آزمون او که حل آن وی را عاجز یا مواجه با دشواری سازد ظاهراً از دیرباز از شگردهای رایج در برخی قصه‌های شرقی بوده است و شیلر شاعر آلمانی در نمایشنامه‌یی به نام توراندوت^{۵۰}

(= توراندخت) که اصل مضمونش را از کارلو گوتسی^{۵۰} ایتالیایی اخذ کرده است نمونه‌یی تازه و طرفه از آن شیوه را ظاهراً با تقلید از حکایت دختر سرخ‌پوش در هفت گنبد نظامی و هم مثل آن با پایانی خوش عرضه می‌کند که هرچند اصل واقعه در سرزمین چین (= پکن) می‌گذرد، ارتباط آن با محیط خراسان و دیارتاتار پیداست و از بعضی جهات قصهٔ اخت جادو را به خاطر می‌آورد.

در بین چیستان‌هایی که اخت جادو مطرح می‌کند و یوشث فرزانه با الهام از القاء و تعلیم نریوسنگ فرستادهٔ ایزدی بدان جواب می‌دهد این معماست که اخت می‌پرسد آن چیست که شش پا و سه سر و شش چشم و شش گوش و دو دم و سه اندام نرینه و دو دست و سه بینی و چهار شاخ و سه پشت دارد و به تمام گیتی زندگی و توان می‌بخشد؟ و پاسخ یوشث فریان که می‌گوید آن چیز یک جفت گاو نرست که به خیش بسته‌اند با مردی که آن را می‌راند و زمین را شخم می‌زند، زیاده مصنوعی اما زیرکانه است و انسان را به یاد سؤال توراندخت شیلر می‌اندازد که از خواستگار خویش دربارهٔ درختی می‌پرسد که دایم تازه می‌شود و آدمی زادگان بر آن می‌رویند و می‌پژمرند و برگهای آن از یکسو در آفتاب جلوه می‌کند و از دیگر سو رنگ آفتاب نمی‌بیند و خواستگار هشیار که شهزاده خلف نام دارد آن درخت را سال و آن برگها را روز و شب می‌خواند و پیداست که جواب به اینگونه معماها در محیط تهدید و خطر که در داستان اخت و قصهٔ توراندخت تصویر می‌شود تا چه اندازه دشوار و جالب و خیال‌انگیز خواهد بود.

صنعت سؤال و جواب در منظومهٔ پهلوی معروف به درخت آسوریک اوت‌بوز (= درخت آسوری و بز) که گفت و شنودی شاعرانه را بین نخل و بُر مطرح می‌کند کمال جلوهٔ این صنعت را در شعر پهلوی نشان می‌دهد. اما سؤال و جواب در بسیاری قطعات نثر پهلوی هم محاورهٔ طبیعی را تبدیل به نوعی قدرت‌نمایی در صنعت می‌کند و لطف بیان در دقت و ایجازی که در طرح سؤال و جواب هر دو هست ارزش ادبی این گونه آثار نثر پهلوی را تا حد زیادی قابل ملاحظه می‌سازد. چنانکه سؤال و جواب‌هایی هم که در رسالهٔ پهلوی ابانکار بزرگمهر هست^{۵۱} اوج قابل ملاحظه‌یی به این صنعت می‌دهد که شعر فردوسی قسمتی از آن را با کمالی بیشتر منعکس می‌کند اما شامل تمام آن که حکیم طوس نقل آن را کاری دلگیر و در واقع دور از شیوهٔ بیان شعر می‌یافته است نیست.^{۵۲} این شیوهٔ صنعت سؤال و

* Schiller, F., Turandot. Carlo Gozzi

جواب در کلام نویسندگان نثر دری هم — مثل شعر آن — انعکاس دارد و در نثر دری هر چند این گونه سؤال و جوابهای پندآمیز طول و تفصیل متداول در نثر پهلوی را ندارد تا حدی میراث آن و نشانه‌ی بی از استمرار ذوق و سلیقه‌ی بی است که در عهد اسلامی هم مثل دوران ساسانی همچنان به این طرز بیان علاقه نشان می‌داده است.

یک قطعه کوتاه پهلوی هم که داروگ خورسندی (= داروی خرسندی) نام دارد از آن جهت که در طی چند عبارت کوتاه لطیف و پر معنی، از ترکیب و اختلاط بین اجزایی از سجایایی پسندیده خاص اهل حکمت برای درد ناخرسندی که منشأ بیماری چاره‌ناپذیر احساس دغدغه و عصبان است و هنوز بازماندگان نسل سارتر و کاموا از آن رنج می‌برند نسخه‌ی شفا بخش و شربت‌ی صحت انگیز می‌سازد که نیل به نتیجه آن در عالم تربیت از آنچه امام غزالی آن را کیمیای سعادت می‌خواند و در واقع دست‌یابی به هر دو جزو آن از حد طاقت محدود انسانی خارج است تا حد زیادی به واقع‌گرایی نزدیک‌تر می‌نماید.

طرفه آنکه در بین قطعات کوتاه و بدیع و بازمانده از نثر پهلوی که بعدها به طور مستقل یا از طریق خوتای نامک به شاهنامه فردوسی هم راه یافته است آنچه درباره گزارش شترنگ (= شطرنج) و داستان اختراع نیوار تخشیر (= نرد) آمده است به این دو گونه بازی که آشنایی با آنها جزو فرهنگ هر مرد فرهیخته در اواخر عهد ساسانی بوده است و از آنجا به فرهنگ عصر اول عباسی هم راه بسته است معنی رمزی می‌دهد و آن را از سطح یک تفریح عادی که جز به وقت گذرانی ناظر نیست بالا ترمی برد — از جمله آنچه درباره شطرنج آمده است آن را بروفق راه حل بزرجمهر نموداری از صحنه جنگ آزمایی نشان می‌دهد و حکیم افسانه‌های خوتای نامک، خود به شیوه آنکس که در مقابل هر معمایی که حل می‌کند معمایی نو طرح می‌نماید بازی نرد را به نام «نیوار تخشیر» در برابر شترنگ اختراع و اقتراح می‌نماید که خود آن رمزی از کشمکش خیر و شر را که بنیاد تعلیم مزدیسنانی است تصویر می‌کند و بدینگونه، نظرگاه یک حکیم اخلاقی و یک فرزانه مزدیسنانی را، حتی در آنچه دیگران نوعی بازی تلقی می‌نمایند معلوم می‌کند و بازی‌های طبقات اشرافی را صبحه‌ی بی از اندیشه و ایمان اخلاقی می‌دهد.

آثار بازمانده از نثر پهلوی عهد ساسانی در کارنامه ارتخشیر بابکان که از منابع عمده شاهنامه حکیم در باب این بخش از تاریخ ساسانیان در شاهنامه هم هست مجال بروز دارد و این کتاب در متن پهلوی «با زبان ادبی ساده و گیرنده‌یی به رشته نگارش در آمده» که به قولی «تاکنون نظیر آن در ادبیات فارسی دیده نشده است»^{۵۲}.

داستان کسب قدرت و حتی نسب‌نامه اردشیر بابکان بدانگونه که درین کارنامه آمده است با آنچه در خوتای نامک و مآخذ فردوسی آمده است تفاوت بسیار دارد و پیداست که نویسندگان متن پهلوی به شیوه‌یی که در قصه‌های عامیانه معمول است در مورد اردشیر نیز مثل آنچه پیش از آنها در باب کوروش و بعضی دیگر از نام‌آوران گذشته نقل می‌کرده‌اند خواسته‌اند نوعی انتساب به طبقات عامه را برای قهرمان داستان خویش اثبات کنند و بدین شیوه با تقریر این گونه سنخیت، علاقه بیشتر عامه را به سرگذشت وی جلب نمایند. در روایتی هم که آگاثیاس مورخ بیزانسی در باب تبار اردشیر نقل می‌کند صورتی دیگر از نظیر این گونه نسب‌نامه عام پسند را که نیز به کلی مغایر با روایت رسمی عهد ساسانی است می‌توان یافت. به هر حال کارنامه اردشیر بابکان که متن پهلوی آن به صورت موجود متداول ممکن است تلخیص و تهذیبی از یک متن مفصلتر هم بوده باشد به احتمال قوی و به حکم پاره‌یی قراین و نشانه‌های موجود در اواخر عهد ساسانی و به هر تقدیر بعد از واقعه مزدک و کواذ باید تألیف یافته باشد.^{۵۳}

به نظر می‌آید قسمتی از روایات افسانه‌آمیز مربوط به پادشاهان ساسانی آنگونه که در روایات طبری و ابوحنیفه دینوری و ثعالبی و فردوسی و امثال آنها آمده است در واقع مأخوذ از کتابهایی از مقوله همین کارنامه، و مربوط به تاریخ افسانه‌آمیز عام‌پسند این پادشاهان بوده است که اصل آنها در اواخر عهد ساسانی و احتمالاً بعد از سقوط آن سلسله تدریجاً از بین رفته است و شاید فقط خلاصه‌هایی از پاره‌یی روایات آنها در خوتای نامک یا مآخذ مشابه آن نقل شده بوده است. از جمله، روایات راجع به شاپور اول با دختر پادشاه سرزمین هتره (= الحضرة) و قصه مسافرت شاپور ذوالاكتاف به دیار روم و اسارت او که هر دو در داستانهای تاریخی اقوام دیگر هم نظایر دارد^{۵۴} نمونه‌هایی از آن گونه عناصر افسانه‌یی است که از داستانهای عامیانه یا قصه‌های تاریخی منسوب به این پادشاهان، در روایات خوتای نامک راه یافته است.

در باره بهرام گور، قصه پرورش او در حیره و ابراز مخالفت بزرگان با او که منجر به

قصه برداشتن تاج از میان دو شیر به دست وی شد، همچنین داستان مسافرت‌های او به هند و حکایت لوریان خنیاگر که از هند آورد، و نیز قصه او با آزادک دلارام و تعدادی دیگر از روایات راجع به نخجیرهای او، هم به احتمال قوی جزویک مجموعه افسانه تاریخی بوده است که جنبه عامیانه آن خاصه در آنچه به منشأ و میلاد وی مربوط می‌شده است و اینکه وی در طی افسانه از همان آغاز حال به نحوی با طبقات عوام مربوط شناخته شده است خود از اسباب عمده اقبال عام به آن افسانه شده است و حتی مسأله اقامت اجباری او در حیره که ظاهراً نوعی تبعید بوده است هم ممکن است تا حدی منشأ پیدایش افسانه شعر و شاعری او یا مبالغه‌یی که در آن باب شده است گشته باشد و اینکه مجموعه‌یی از اشعار منسوب به او ظاهراً در ترتیبی ممزوج از نظم و نثر تا زمان عوفی مؤلف لباب الالباب در کتابخانه سرپل بخارا وجود داشته است^{۵۵} ظاهراً حاکی از وجود مجموعه‌یی افسانه گونه از نظم و نثر عربی در تقریر پاره‌یی روایات او و اشعاری که بدان مناسبت نقل شده است بوده باشد و حکایت قول یک موبد که به موجب روایت مؤلف المعجم فی معانی اشعار المعجم پادشاه را از نظم شعر که متضمن تفرقه به قول کذب است بازداشت^{۵۶} به احتمال قوی جزویک افسانه تاریخی از نوع کارنامه‌ک بوده باشد که قصه هفت گنبد و راست روشن وزیر و همچنین مخلوطی از عناصر مزدایی و عربی رایج در آن اعصار در آن به هم آمیخته بوده است و این آمیختگی که عمده‌ای می‌خواسته است دخالت اعراب حیره را در امر وراثت فرمانروایی ایران با قدری مبالغه به بیان آرد حاکی از محبوبیت فوق العاده بهرام در بین اتباع ایرانی و غیرایرانی خویش بوده است. ظاهراً قسمتی از این روایات هم در مجموعه‌یی به نام بهرام و نرسی به عربی نقل شده بوده است. این نرسی برادر بهرام بوده است و گویند هنگام عزیمت وی به جنگ خاقان نیز از جانب وی در امر فرمانروایی نیابت می‌کرده است. چنان می‌نماید که هنگام جمع و تدوین خوتای نامک و حتی هنگام تدوین تاریخ طبری و پیروزنامه و سیاست‌نامه و مجمل التواریخ و هفت گنبد هنوز مجموعه یا مجموعه‌هایی از قصه‌های بهرام وجود داشته است و ذوق قصه‌پردازی نویسندگان اینگونه کارنامه‌ها عناصر تاریخ و افسانه را به نحو ماهرانه‌یی به هم در می‌آمیخته است و از اعمال قهرمانی و تحسین انگیز این پادشاه که جنگ و نخجیر و عشرت‌جویی و پهلوانی و ذوق شعر و موسیقی و قصه را در وجود خود تلفیق کرده بود^{۵۷}، کارنامه‌یی پرمایه به وجود آورده است.

از سایر افسانه‌های تاریخی مربوط به پادشاهان از آنچه کارنامه‌ک خسروانشروان یا به

قول مؤلف الفهرست الکارنامه فی سیره انوشروان نام دارد نشانی در دست نیست و به رغم آنکه بعضی گمان برده اند برای ابن الندیم درین باره با کارنامه ارتخشیر ممکن است خلطی روی داده باشد^{۵۸} احتمال اقوی آنست که این کارنامه در اواخر عهد ساسانی و مقارن با تدوین خونا ی نامک در ضمن آن نقل و درج گشته باشد. به علاوه قسمتهایی از آن هم تحت عنوان رسایل و وصایای نوشروان به عربی نقل شده باشد.

در واقع با توجه به آنکه کارنامه اردشیر به احتمال قوی در همان عهد خسرو انوشروان تلخیص یا تجدید تحریر شده است بعید می نماید که داستان تاریخی فرمانروایی طولانی و پرماجرایی خود وی برای نویسندگان این گونه قصه های تاریخی مورد توجه واقع نشده باشد و کارنامه یی مستقل برای این فرمانروایی آکنده از حوادث و پراز کارهای شگفت قهرمانی به وجود نیامده باشد. گمان می رود آنچه نیز در الفهرست به عنوان سیره انوشروان خوانده شده است و کتابی غیر از الکارنامه تصور رفته است ظاهراً روایت دیگر از کارنامه انوشروان یا نسخه موجزی از آن بوده باشد.

روایات افسانه آمیزی که طبری و ثعالبی و فردوسی و دیگران از اخبار خسرو اول نقل کرده اند بدون شک باید اجزاء پراکنده یی ازین کارنامه مفقود یا نسخه کوتاه سیره انوشروان باشد و ظاهراً چون تمام یا بخشی از آن در ضمن مجموعه تاج نامه هم بعدها درج شده است عبدالله بن المقفع آنچه را ازین جمله در تاج نامک بوده است تحت عنوان کتاب التاج فی سیره انوشروان به عربی نقل کرده باشد و ابان اللاحقی (وفات ۲۰۰ هـ) هم آن را به نظم عربی آورده باشد و اگر آنچه ابوعلی مسکویه از قول خود خسرو در سرگذشت وی نقل می کند نیز از همین مأخذ بوده باشد ممکن است کتاب یا لا اقل روایتی از آن که در ضمن کتاب التاج درج بوده است صورت خاطرات نویسی یا سرگذشت شخصی داشته بوده باشد.

در هر حال تا عهد ابن البلخی مؤلف فارسنامه هم کتابی مستقل متضمن سیرت انوشروان موجود بوده است^{۵۹} و شاید نامه هایی که بین او و وهرز دیلمی فاتح یمن مبادله شده است و در الفهرست به عنوان رساله یی مستقل تحت عنوان کتاب ما کتب به کسری الی-المرزبان و اجابته آیه از آن یاد شده است نیز جزوی از آن بوده است چنانکه بعید می نماید داستان مزدک هم که در نزد موبدان و دبیران عصر نمونه یی از قدرت و توفیق سیاسی خسرو بوده است و در روایت سیاست نامه نظام الملک هم انعکاسی از آن داستان بر وفق تفسیر و

توجیه این طبقات باقی است در جزو چنین مجموعه‌یی که متضمن اعمال و احوال این پراوژه‌ترین پادشاهان آل ساسان بوده است درج نشده باشد. درست است که در عهد اول عباسی کتابی به نام مزدک (= مروک) نزد برمکیان و همچنین نزد افشین اسروشنه وجود داشته است و دستاویز اتهام آنها به الحاد هم شده است.^{۶۰} اما آن کتاب بترخلاف مشهور کارنامه مزدک یا قصه او نبوده است ظاهراً کتابی از مقوله سندبادنامه بوده است و چنانکه حمزه اصفهانی هم تصریح می‌کند به ادبیات عهد اشکانیان تعلق داشته است.^{۶۱} مع هذا در روایات راجع به خسرو آنچه در نقل‌های عربی هست بیش از آن افسانه آمیزست که فرض وجود یک شرح و تفصیل پرماجرایی ازین حوادث مربوط به مزدک و قصه وهرزرا در نوعی کارنامه منسوب به خسرو محتمل یا غیرقابل اجتناب نشان ندهد و به هر حال تمام قراین معلوم می‌دارد که سیرت خسرو انوشروان را در روایت مفقود الکارنامه او، باید قصه تاریخی دراز دامنی بس مفصلتر از نسخه پهلوی موجود کارنامه ارتخشیر شمرد.

از سایر قصه‌های تاریخی که نیز اوصاف این گونه کارنامه‌ها را در عناصر باقی مانده آنها می‌توان یافت کتابی بوده است که ظاهراً به امر خسرو پرویز در باب وقایع جنگهای او با بهرام چوبین سردار شورشگر هر مزد و غلبه نهایی خسرو بروی نوشته شد و گویند مطالعه آن خسرو را خرسند نکرد تا کاتبی جوان مقدمه‌یی بر آن نوشت و کتاب با نام بهرام چوبین نامک بالاخره مورد پسند و قبول پادشاه واقع گشت.^{۶۲} به نظر می‌آید قصه‌های دیگری که بعدها کارنامه خسرو را تکمیل کرد و غیر از گنجهای باد آورد و جنگهای طولانی بلهوسانه وی شامل عشقهای پرماجراییش نیز می‌شد و سرانجام به توقیف و اعدام وی که بروفق روایات از ماجرای عشقی هم خالی نبود منجر گردید روی هم رفته مضمونهای قهرمانی و باب ذوق طبقات عام را هم متضمن می‌شد و به هر حال شکل رایج و شایع روایات مزبور این فرمانروای مقتدر و مغرور عیاش ابله گونه را با وجود ناخرسندیهایی که جنگهای بی هدف و عسرت جویی‌های پرخرج او در اذهان خاصان قوم برمی‌انگیخت تا حدی محبوب و مورد علاقه عوام قوم و قهرمان قصه‌های رویایی آنها می‌ساخت چنانکه داستان عشق فرهاد و شیرین هم که تجاوزی به حرمت و حریم عشق خسرو محسوب می‌شد در طی این شایعات شهرت گرفت و چاشنیی از شور و درد و رشک و حسرت به کارنامه عشق هوس آلود خسرو و شیرین داد. قصه فرهاد لااقل در عهد بلعمری مؤلف ترجمه تاریخ طبری و دوران تصنیف رساله موجز سفرنامه مسعر بن المهلهل الخزر جی (وفات ۳۹۰) شهرت داشت و لابد مسبق به

سابقه‌یی از گذشته‌های دور بود و وجود پرویزنامه که در مجمل التواریخ والقصص هم بدان اشارت هست^{۶۳} نشانی دیگر از سابقه شهرت قصه‌های مربوط به خسرو دوم است. به هر حال کارنامهک پرویز از مدتها قبل از عهد نظامی گنجوی وجود داشته است و قطعاً بدون مجموع این حوادث شگفت نمی‌توانسته است ذوق و تخیل عامه را آن اندازه تحریک کند که حتی مدتها بعد از عهد نظامی هم شاعران فارسی سرای، قصه خود او را با شیرین و داستان پردرد عشق فرهاد را با این زوجه او مضمون دلپذیری برای قصه‌های منظوم بزمی خویش می‌یافته‌اند. دو قصه دیگر که نیز با کارنامه خسرو پرویز مربوط به نظر می‌رسد، و ظاهراً به سبب شهرت و آوازه قهرمانان خویش به عنوان قصه مستقل به عربی نقل گشته‌اند عبارتند از قصه بهرام چوبین، و داستان پرویز و شهربراز. ماجرای شورش بهرام چوبین و جنگهای او با پرویز و پدرش هرمزد بن کسری جاذبه و شکوه پهلوانی کم نظیری به سیمای بهرام می‌دهد. ازین رو نقل آن به وسیله جبله بن سالم به عربی آن را نه فقط قصه عام‌پسند و جالبی در جامعه عهد اول عباسی ساخت بلکه در تاریخ هم آن واقعه را نمایش و جلوه‌یی برجسته‌تر بخشید و در حقیقت واقعیات تاریخ هم در آن قصه آن اندازه بود که نقل خلاصه آن در الاخبار الطوال دینوری و تاریخ بلعمری و متن خوتای نامک آن را بیش از یک افسانه تاریخی ساده درخور اهمیت نشان دهد. به احتمال قوی این قصه با آنچه به امر خسرو پرویز جمع شد و ناظر به اثبات سوء خاتمت برای کسانی که در حق پادشاه صاحب حق، به عصیان و نقض عهد پردازند بود متفاوت بوده باشد.

از قصه شهربراز و ابرويز هم که شورش این سردار را بر خسرو پرویز نقل می‌کند و آن نیز چنانکه از فحوای روایت الفهرست برمی‌آید مثل قصه بهرام چوبین به وسیله جبله بن سالم به عربی نقل شده است^{۶۴} آنچه باقی است انعکاس پاره‌یی اخبار مربوط به شورش اوست که در زمان اردشیر بن شیریوه، از باب اعتراض بر انتخاب یک کودک خردسال به فرمانروایی ایران، و تا حدی به بهانه خونخواهی خسرو که بزرگان تیسفون شیریوه را به مخالفت و توقیف و خلع او واداشته بودند، برضد پادشاه خردسال و درباریان متنفذ او علم طغیان افراشت و با آنکه خود وی با توافق قیصر بیزانس و به بهانه انتقام جویی از خون خسرو که وی مدعی دوستی او بود تخت خسرو را غصب کرد باز مدت فرمانروایی وی کم دوام بود و قتل او به دست بزرگان و درباریان بیش از چهل روزه شورش خونین او مجال ادامه نداد. به هر حال تفصیل فرمانروایی کوتاه او بعد از اردشیر بن شیریوه، و داستان حرمت و حیثیت

او در نزد خسرو پرویز، و روابط پیچیده‌ی که او با بزرگان درگاه تیسفون داشت سرگذشت او را که پایانش در بیماری و مرگ و خواری به سرآمد موضوع شایسته‌ی برای یک قصه تاریخی از مقوله داستان بهرام چوبین ساخته بود.^{۶۵} انعکاس این هر دو قصه در منابع خوتای نامک و روایات منشعب از آن هم نشان می‌دهد که هر دو داستان به سبب نقشی که در تصویر مقدمات سقوط آل سامان داشته‌اند می‌بایست به نحوی موجز یا مفصل، مورد توجه و پاسخ گوی کنجکاوی و عبرت جامعه اسلامی عهد اول عباسی شده باشد.

۱۹

مجموعه‌ی از تاریخ افسانه‌ی ایران، در اواخر عهد ساسانیان که حوادث خود آن در نقل روایات تدریجاً رنگ واقعیات تاریخ به آن داد با عنوان خوتای نامک اسطوره و تاریخ را به هم درآمیخت و تصویری روشن — در بسیاری موارد واقعی یا به هر حال نزدیک به واقع — از تمام گذشته ایران ارائه کرد، اما به‌رغم آنکه اصل آن به فرهنگ نجبا تعلق داشت طبقات عوام نیز که تاریخ سرزمین و حیات گذشته خود را در آن منعکس دید در نقل و روایت اجزاء حماسی آن وسیله‌ی برای تهذیب نفس و احساس غرور و سرفرازی یافت.

اصل کتاب که به احتمال قوی در عهد خسرو انوشروان به جمع و تدوین نهایی آن از روی اسناد و اطلاعات موجود آغاز شد ظاهراً آخرین نسخه مرتب و جامع آن تا آخر عهد خسرو پرویز را شامل گشت. اینکه روایات آن با سایر روایت‌هایی که از مآخذ دیگر در آثار طبری و بیرونی و دینوری نقل شده است تا پایان این عهد تفاوت عمده‌ی ندارد مؤید این دعوی است. البته تفاوت‌هایی که احیاناً در ترتیب و تعداد و احوال پادشاهان بعد از پرویز بین روایات مأخوذ از خوتای نامک با مآخذ مستقل گونه دیگر وجود دارد از فقدان یک مآخذ واحد رسمی در باب این سالهای هرج و مرج حاکی است. مع هذا محتمل هم هست که در آغاز جلوس یزدگرد سوم هم که حمایت سلطه‌آمیز اسپهبد رستم فرخ‌زاد امید ایجاد قدرتی ثابت را که بر اختلافات موجود در دربار تیسفون فایق آید می‌داد یک بار دیگر در نسخه نهایی تجدید نظر کرده باشند و در واقع تکمله آخرین نسخه اصلی مقارن اوایل عهد یزدگرد به وجود آمده باشد و فرجام حال این پادشاه که خود پر از ابهام و تناقض و آشفتگی است بعدها به این تکمله صورت نهایی داده باشد.

در هر حال اگر تکمیل و اتمام صورت نهایی نسخه، آنگونه که از برخی روایات

برمی آید در همین اواخر عهد یزدگرد به اهتمام دهقان دانشور و با کمک از حافظه و یادداشت فرخان نام موبد موبدان و رامین نام بنده شهریاران انجام یافته باشد باز طرز تلقی دوستانداران خاندان آل ساسان که در جای جای این روایات هست متضمن شوق و امید کسانی است که تا مدتها بعد اهل مرو را خداه دشمن و خاندان ماهویه سوری را خداه کشان می خوانند و ارتباط این هر دو لقب با عنوان کتاب نیز مؤیدی دیگر بر انطباق مفهوم آن با شاهنامه است — شاهنامه منظوم مسعودی و شاهنامه منثور ابومنصوری.

بدینگونه، هرچند اصل پهلوی خوتای نامک در طی تطاول ایام از بین رفت ترجمه عربی آن که به وسیله عبدالله بن المقفع (وفات ۱۴۳) ادیب و دبیر عربی نویسنده معروف ایرانی تحت عنوان سیرالملوک انجام شد نه تنها به جهت اتقان و جامعیت خود بلکه تا حدی نیز به سبب اعتبار و حیثیت فوق العاده مترجم شهرت فوق العاده یافت و مدتها مأخذ نقل و استفاده مورخان و راویان عربی زبان واقع گشت. این ترجمه به رعایت احوال محیط هم آنچه را مغایر با سلیقه جامعه اسلامی بود حذف کرد و هم با اخذ برخی اطلاعات و اخبار از سایر مأخذ پهلوی چیزهایی نیز از خارج بر متن عربی افزود.^{۶۶} تبدیل و تصحیف بسیاری از نام ها هم که در روایات مأخوذ از آن باقی است، غالباً از ویژگی های خط پهلوی ناشی است که ظاهراً در اصل متن و یا در ترجمه و نقل عربی آن روی داده باشد و مقابله روایات مأخوذ از آن نه فقط برای تصحیح برخی از این تصحیفات ضرورت دارد بلکه برای حل پاره‌یی تناقض ها و آشفتگی هایی نیز که در قسمت اخیر روایات آمده است خالی از فایده نیست.^{۶۷}

از اصل نسخه خوتای نامک یا تلخیص ها و تهذیب های آن که مورد استفاده ابن المقفع واقع نشده است یا عمداً از جانب وی کنار گذاشته شده است گزارش های دیگری هم در عهد اول عباسی و حتی بعد از آن به وجود آمده است که پاره‌یی از آنها که گاه از سیرالملوک ابن المقفع هم متأثر می نماید. ذکر برخی از منقولات این روایات در سنی ملوک الارض والانباء حمزه اصفهانی، الفهرست ابن النديم، الآثار الباقیه عن القرون الخالیه ابوریحان بیرونی و همچنین در تاریخ بلعمی، مجمل التواریخ والقصص، و مقدمه شاهنامه ابومنصوری نیز هست و هرچند از بعضی مندرجات آنها درین آثار و در برخی مأخذ دیگر که گاه مأخوذاتی هم باقی است اصل آنها نیز مثل متن ترجمه ابن المقفع از بین رفته است اما نام نویسندگانشان غالباً حاکی از اصل و نژاد ایرانی آنهاست، از جمله محمد بن جهم البرمکی (ح ۲۱۸ هـ)، زادویه بن شاهویه، محمد بن بهرام بن مطیار اصفهانی، بهرام

بن مردانشاه موبد ولایت شاپور، بهرام بن مهران اصفهانی (؟)، و حتی عیسی بن موسی - الکسروی (ح ۵۳۵۲) که نسبت کسرویش در ایرانی بودن او تقریباً جای تردید باقی نمی‌گذارد، جملگی در نقل این روایات ظاهراً دیدگاه مشابه دارند و این دیدگاه در تاریخ نویسی رسمی عهد اسلامی این تأثیر را باقی گذاشت که توجه به حیات عامه جز در آنجا که با دستگاه فرمانروایان مربوط می‌شود چندان مورد نظر نیست.

باری روایات منقول از خوتای نامک در عین آنکه قسمتهای تاریخی آن غالباً متضمن دیدگاه نجبا و اهل بیوتات و احیاناً رقابتها و اختلافات آنها در داخل جامعه اشرافی عهد ساسانی نیز هست افسانه‌هایی را هم که از طریق قصه‌های تاریخی (= کارنامک‌ها) در آن وارد شده بوده است منعکس می‌نماید و بدین طریق گاه برسبیل استطراد چیزهایی از حیات عامه مردم را نیز در تاریخ اشرافی عصر وارد می‌کند و به آن لطف و جاذبه‌یی را که لازمه «تعبیر ادبی» است می‌بخشد. شاهنامه فردوسی هم با نقل این مجموع به شعر دری و با تصرف جادوکارانه‌یی که قدرت قریحه حکیم طوس در تقریر این روایات نشان داده است یکی از عالی‌ترین و مؤثرترین تاریخ‌های حماسی را از آن به وجود آورده است و شک نیست که هم فردوسی و هم شاهنامه ابومنصوری که مأخذ عمده اوست پاره‌یی قصه‌ها از منابع دیگر نیز در نقل و روایت خویش وارد کرده‌اند و از وجود اینگونه مأخذ که در کلام مسعودی و بلعمی و حمزه و ابوریحان بیرونی بدانها اشارت هست احتمال آنکه روایت فردوسی و نسخه مفقود شاهنامه منثور ابومنصوری تحریر و تنظیم ساده‌یی از عین متن خوتای نامک یا نقل سیرالملوک ابن المقفع بوده باشد محل تردید می‌گردد و در هر حال از مقدمه شاهنامه ابومنصوری مثل متن شاهنامه نشان تصرف و ابداع هر دو داستان پرداز پیدا است.

۲۰

به این میراث باستانی حماسه‌ها که تعدادی قصه‌های تاریخی «کارنامه»‌ها را با اجزاء خوتای نامک در روایات شاهنامه‌ها به هم درمی‌آمیزد پاره‌یی داستانهای بزمی و پهلوانی دیگر را هم باید افزود که هرچند سابقه آنها به ادوار ماقبل ساسانیان می‌رسد ظاهراً شیوع رسم نقل شفاهی آنها به وسیله قصه‌گویان معابر، تدوین صورت نهایی آنها را تا مدتها بعد از عهد ساسانیان به تأخیر انداخته است و در طی قرن‌ها قهرمانان آنها را در ماجراهای غریب خیال انگیز نو ساخته درگیر داشته است و موجب تنوع و اختلاف بسیار در صورتهای

مختلف روایات آنها گشته است.

ازین جمله داستانهای مربوط به رستم را، با روایات و ماجراهای مختلف آن، می‌توان ذکر کرد که در طی زمان تنوع بسیار یافته است و سرانجام ورود قسمتی از آن حوادث در اجزاء خوتای نامک موجب شده است تا در روایت فردوسی صورت منقح انسجام یافته‌یی از آن افسانه‌ها به وجود آید و روایات تاریخ باستانی را به نحو جالبی با عناصر حماسه درهم بیامیزد و فرهنگ ملی قوم را از آن پرمایه تر و غنی تر سازد.

در واقع آمیختگی عنصر افسانه با تاریخ درین روایات که به صورت شفاهی نقل می‌شد تا حدی بود که عامه قصه‌نویسان عهد ساسانی درینگونه روایات بین تاریخ و قصه تفاوت نمی‌دیدند و فی المثل اسفندیار و رستم را هم مثل خسرو و اردشیر اشخاص تاریخی تلقی می‌کردند. برخی ازین قصه‌ها که از یادگارهای عهد اشکانیان و تصویری از دنیای ملوک طوایف شرق باستانی ایران بود، در اواسط دوره ساسانیان صبه فرهنگ عصری گرفت و نام قهرمانان آنها در نزد بعضی خاندان‌های نجبا به همین سبب تکرار و تداول یافت.

از گفته موسی خورنسی مورخ قدیم ارمنی که در نیمه دوم قرن پنجم میلادی به روزگار ساسانیان می‌زیست برمی‌آید که در آن ایام ایرانیان از رستم قهرمان قصه‌های خویش، پهلوانی پیلتن با نیرویی برابر با قدرت جسمانی یکصد و بیست پیل ساخته بودند.^{۶۸} اینکه در عهد رسول خدا نصر بن حارث از شیاطین قریش در مقابل آنچه پیامبر مردم مکه را به استماع و اعتبار از آن دعوت می‌کرد قصه رستم و اسفندیار را بر آنها فرو می‌خواند و آن را از سخنان وی برتر نشان می‌داد^{۶۹} شهرت داستان‌های مربوط به رستم را در خارج از مرزهای ایران آن عصر نشان می‌دهد. جالب آنکه آخرین سردار و مدافع اورنگ ساسانیان هم اسپهبد رستم نام داشت و به فاتحان سیستان نیز که در آغاز فتوح (ح ۶۵۰م) آن سرزمین را برای اسلام فتح کردند محلی را که هنوز آخورگاه رخس رستم تصور می‌شد نشان می‌دادند و اینهمه، شهرت فوق العاده قصه‌های رستم را در قلمرو ساسانیان نشان می‌دهد.

به هر صورت، از نیمه‌های دوران ساسانیان که تدریجاً نام‌هایی چون سیاوخش، اسپندیات و کیوس (= کاپوس) در بین اعلام بزرگان عصر پیدا شد حماسه رستم و پهلوانان و پادشاهان عصر او، رنگ اشکانی دیرینه خود را از دست داده بود و به رنگ دنیای ساسانی در آمده بود و سعی در نشر و ترویج این قصه‌ها هم تا حدی به مثابه سعی در نشر مفاخر قومی و اعلاء حیثیت سلاله حاکم و خاندانهایی از نجبا و اهل بیوتات تلقی می‌شد که حامی اورنگ

احفاد اردشیر بودند و در عین حال خود را به نحوی با پهلوانان این قصه‌ها که سابقه آنها به خاندان انقراض یافته اشکانی مربوط می‌شد وابسته نشان می‌دادند. آنگونه که از بازمانده روایات گونه‌گون رستم‌نامه‌های عامیانه برمی‌آید پیداست که مجموعه قصه‌های پهلوانی رستم در زبان پهلوی یک متن مستقل حماسی بوده است و با آنکه تا امروز تمام مساعی محققان در جستجوی شخصیت تاریخی برای رستم تقریباً بی‌نتیجه مانده است^{۷۰} بدون شک چیزی از تاریخ گذشته سکائیان سیستان باید با این حماسه درآمیخته باشد و صورتهای دیگری ازین حماسه‌ها را به احوال کسانی از منسوبان یا معارضان او که احتمالاً نجبا و اعیان بعدها آنها را جهت ایجاد انساب اشرافی سابقه‌داری، برای خویش بر ساخته یا پرداخته باشند، منسوب کرده‌اند.

از جمله در بین این آثار گرشاسپ‌نامه حماسه پهلوانی‌های گرشاسب را دربر دارد و هرچند نظم آن به وسیله اسدی طوسی (ح ۴۶۵ هـ.) شهرت دارد صورت روایت مفقود آن در نثر دری هم سابقه کهن دارد و می‌بایست بریک مأخذ قدیم پهلوی مبنی بوده باشد. بهمن‌نامه هم شامل کارنامه جنگهای بهمن بن اسفندیارست و شاعری به نام ایرانشاه بن ابی‌الخیر آن را به نظم دری نقل کرده است اما از طرز اشارت مؤلف کتاب مجمل‌التواریخ والقصص (ح ۵۲۰ هـ.) بدان برمی‌آید که روایت نثر آن هم قبل از نثر این نظم می‌بایست رایج بوده باشد و این معنی قدمت سابقه تدوین آن را به خاطر می‌نشانند. همچنین شهرت برزنامه که شاعری به نام عطاء بن یعقوب (وفات ۴۹۱ هـ.) آن را در لاهور به نظم دری درآورد و شهریارنامه که نیز به وسیله عثمان مختاری (وفات ۵۵۴ هـ.) به شعر فارسی و در وزن شاهنامه نقل شد شواهدی بروجود نظیر این گونه حماسه‌های عامیانه در فرهنگ قبل از اسلام ایران و به احتمال قوی در نثر پهلوی اواخر عهد ساسانیان به شمار می‌آیند.

برخی محققان غالب این گونه قصه‌ها را فاقد زمینه اساطیری پنداشته‌اند^{۷۱} اما ذکر نام آنها در مأخذ قدیمتر که نشان قدمت نسبی آنهاست در صحت این دعوی جای تردید پیش می‌آورد و با اینهمه، مانعی ندارد که در همان قرون نخستین اسلامی یا حتی در اواخر عهد ساسانی برخی ازین قصه‌ها به وسیله داستان‌گویان دوره گرد به تقلید قصه‌های رستم و اسفندیار یا سهراب و رستم و امثال آنها به وجود آمده باشند که البته تدوین کنندگان خواتای نامک برای درج آنها در مجموعه از پیش پرداخته قصه‌های تاریخ‌نمای خویش وجهی نمی‌دیده‌اند.

به هر تقدیر اگر در اصالت داستان برزو که حکایت او تقلیدی از شاهنامه فردوسی و غالباً کسالت انگیز و عاری از تنوع می‌نماید جای تردید باشد در باب قصه گرشاسپ که سابقه دیرینه‌ی در روایات باستانی دارد و در عین حال قسمتی از تاریخ محلی عهد باستان سیستان را توجیه و تقریر می‌کند، و همچنین درباره قصه شهریار نواده رستم که قهرمان وقایع جنگی سکاها در نواحی غربی هند به شمارست دیگر جهت اظهار تردید در اصالت روایات یا لاقفل در وجود منشأ عامیانه آنها در ادوار قبل از اسلام موردی وجود ندارد. به احتمال قوی این گونه قصه‌ها نیز، مثل قصه شروین دستی و قصه ویس و رامین در ولایات فهله (= جبال، عراق ایرانی) مدتها به زبان پهلوی عامیانه و محلی، در افواه نقل می‌شده است و بعدها نسخه‌هایی از آنها با اضافات و احیاناً تصرفهایی به نثر یا نظم دری نقل شده باشد.

چنانکه قصه ویس و رامین در اواخر عهد آل بویه در زبان پهلوی عامیانه رایج در اصفهان مشهور بوده است و مقارن همان ایام به وسیله فخر اسعد گرگانی به نظم دری در آمده است و قصه شروین دستی که سابقه آن به عهد یزدگرد دوم پدر بهرام گور می‌رسیده است در ادوار بعد مورد دستکاریهای عمدی واقع شده است و هر چند اصل آن به عربی یا فارسی نقل نشده است نشانه آن در شعر ابونواس شاعر عربی گوی ایرانی و در بعضی روایات مورخان قدیم باقی است و این جمله بوجود آن و حتی بر شهرت فوق العاده‌ی که مورخان را از نقل جزئیاتش بی‌نیاز می‌داشته است دلالت دارد.^{۷۲}

وقتی از قصه‌های بزمی مثل وامق و عذرا و شادبهر و عین الحیات که عنصری شاعر آنها را به نظم دری در آورده است به زحمت برخی برگه‌ها مانده باشد البته عجب نیست که از اصل آثاری مثل کوش نامه و بانو گشسپ نامه که هم به سلسله قصه‌های رزمی و حماسه عامیانه اواخر عهد ساسانی مربوط بوده است تقریباً جز نام نشانی باقی نمانده باشد.

۴۱

معهدا از قصه‌های غیر ایرانی — یونانی یا هندی — هم که نیز از دوران قبل از عهد اسلام وارد قلمرو فرهنگ ایران شد تعدادی داستانها شهرت و انعکاس فوق العاده یافت و حتی از طریق فرهنگ ایرانی در ادب اقوام مجاور هم نشر و رواج قابل ملاحظه پیدا کرد. ازینجمله قصه وامق و عذرا از یونانی به پهلوی نقل شد و ظاهراً همان قصه‌ی است که مؤلف الفهرست در جزو اسمار و خرافات منقول از کتب روم تحت عنوان خبر ملک لد

(= لودیته، لیدیّه) ذکر می‌کند و ترجمهٔ بیرونی از آن به نثر عربی و نظم قصه به وسیلهٔ عنصری هم این نکته را به درستی به خاطر می‌نشانند که می‌بایست در عهد ساسانی نسخه‌یی از آن به پهلوی نقل شده باشد. در باب قصهٔ شادبهر و عین الحیات هم که نیز ابوریحان آن را تحت عنوان قسیم السرور و عین الحیاة به عربی نقل یا تلخیص کرده است از روی اشارتی که در اسکندرنامهٔ قدیم به آن رفته است این اندازه معلوم است که باید قصه‌یی عامیانه بوده باشد که غالب مردم به آن رغبت نشان می‌داده‌اند. اینکه برفوق اشارت این مأخذ^{۷۳} نقاش صورتی از عین الحیات ساخت و مرغی هم کیسه‌یی را که آن صورت در آن بود به هوا در ربود و آن را در خواب بر سینهٔ شادبهر انداخت و مشاهدهٔ آن محرک عشق و ظاهراً آغاز ماجرای عشقی شد جنبهٔ عامیانه داستان را نشان می‌دهد. به هر حال اصل قصه ظاهراً یونانی است و نقل آن به نظم فارسی به وسیلهٔ عنصری هم تا حدی از وجود یک روایت پهلوی یا فارسی منثور آن در عصر وی حکایت دارد.^{۷۴}

اسکندرنامه هم که در شعر فارسی خیلی بیشتر از نثر آن انعکاس یافت هر چند به حکم طبیعت قصه می‌بایست غالباً از روایات یونانی متأثر باشد، ظاهراً از خاطرهٔ فتوحات وی در ایران و مصر هم عناصر مستقل جداگانهٔ بسیاری در آن راه یافت و کثرت اسکندرنامه‌ها، که از جمله روایات نظامی در شرف‌نامه و خردنامه بدانها اشارت دارد تنوع و تعدد روایات این قصه را که در عین حال با روایات کالیس تنس^{۷۵} هم به نحوی ارتباط داشته‌اند، در نثر فارسی مقدم بر عهد نظامی محقق نشان می‌دهد و اسکندرنامهٔ منشور قدیم ظاهراً یک نمونه از این سلسله روایات باید بوده باشد. به هر حال تلفیق بین عناصر مختلف یونانی و ایرانی و مصری مربوط به شخص اسکندر درین قصه‌ها سبب شد تا گجستک اسکندر دوران باستانی مزدیسنان در روایات رایج در افواه عام عهد اسلامی به نوعی حکیم جهانگیر دین‌گستر و پیامبرگونه تبدیل گردد و با نسب‌نامهٔ ایرانی که جهت او به وجود آمد تسلط او بر ایران هم آن اندازه قابل تحمل گردد که در خنوائ نامک هم جایی برای شرح جهانگیری‌های او باز گردد و صورتهای دیگر داستانش حتی چیزی از فکر فلسفی عهد هلنیستی^{۷۵} را در روایات نظامی منعکس سازد.

در زمرهٔ قصه‌های مأخوذ از ادب هندی در نثر پهلوی پایان عهد ساسانی کتاب کلیله و دمنه و قصهٔ سندبادنامه را باید ذکر کرد که در عین حال اولی داستان مرزبان‌نامه و دومی

حکایت بختیارنامه را به نویسندگان اسلامی ایران در قرون نخستین بعد از فتوح الهام داد. هر دو قصه هندی الاصل و همچنین قصه یوذاسف و بلوهر که هم مثل آنها به دنبال نقل از هندی به پهلوی، از طریق ترجمه سریانی خویش در دنیای بیزانس هم مثل دنیای ایران انعکاس یافت بر شیوه نقل قصه در قصه مبتنی بود، و بعدها مثل داستان هزار افسان (= الف لیل و لیله) صورت اینگونه قصه پردازی را به ادب شرق و غرب هدیه نمود.

داستان کلبله و دمنه به نحو یقین و قصه سندباد و داستان یوذاسف به احتمال قوی، هر سه باید در عهد رنسانس دوران خسرو انوشروان از هندی به پهلوی نقل شده باشد. حکایت الف لیل و لیله (= هزار و یک شب) هم هر چند عنوان هزار افسان مذکور در الفهرست و همچنین پاره‌یی عناصر مربوط به فرهنگ عامه آن را با دنیای باستانی ایران مربوط می‌کند در شکل موجود از تأثیر فرهنگ هندی و حتی از نفوذ فرهنگ یونانی خالی به نظر نمی‌رسد.

نمونه جالب دیگر از تأثیر ادب هندی در فرهنگ ایرانی داستان طوطی نامه است که امروز نزد عامه چهل طوطی (= چهل قصه طوطی) نام دارد و اصل هندی آن هفتاد طوطی (= هفتاد قصه طوطی) خوانده می‌شده است و به احتمال قوی آن نیز مثل داستان سندباد و الف لیل از زمره قصه‌هایی بوده است که در عهد ساسانیان نجبا و دهقانان و اشراف و اهل بیوتات را که دارای حرم‌سراهای وسیع بوده‌اند با قصه‌های مربوط به عشق یا مکر زنان سرگرم می‌داشته است و آشکارست که عامه ناس برای اشتغال به نقل و سماع این گونه قصه‌ها فرصت و حوصله زیادی نداشته‌اند و اینگونه قصه‌ها هم مثل بسیاری کالاهای نفیس وارداتی از هند ظاهراً بیشتر در انحصار طبقات ممتاز و مایه تفریح و التذاذ آنها بوده است. حتی در دوره اسلامی هم که بیت الحکمه مأمون به عنوان یک مرکز نشر و نقل پرمایه، برای اخذ فرهنگ و معارف از یونان و هند فعالیت داشت حاصل آن عاید طبقات ممتاز عصر می‌شد و به هر حال فرهنگ ایران، در آنچه به نثر فارسی مربوط است، جز به ندرت و بالنسبه دیر از آن تمتع حاصل نمی‌کرد.

با اینهمه مقارن ورود اسلام به سرزمین ایران سرمایه عمده‌یی که نثر فارسی می‌توانست به اتکاء آن فعالیت خود را توسعه بخشد غیر از معدودی امثال و قصه‌ها و پاره‌یی کتابهای علمی که از طریق یونان و هند به فرهنگ پهلوی راه یافته بود شامل روایات ملی،

اندر زنامه ها و کارنامه ها بود که از امتزاج با میراث فرهنگ محدود فاتحان به هر حال مایهٔ حیات می‌جست و فرهنگ التقاطی تازه اما پرمایه‌یی را در آثاری که لااقل از اوایل قرن چهارم هجری به وجود آورد مجال انعکاس داد.

۲۲

امتزاج و پیوند مرده‌ریگ باستانی زبان پهلوی با آنچه در دنبال خاتمهٔ فتوح اسلامی به همراه کتاب و سنت از ذخایر و شواهد مربوط به اشعار و امثال و ایام و انساب عرب وارد فرهنگ ایران شد زبان دری را در عین حال، هم از لغات تازه‌یی که مربوط به احکام شریعت و لوازم حکومت جدید بود مشحون ساخت هم از تعبیرات ویژه‌یی که لازمهٔ آشنایی درست با مضمون و معنی کتاب و سنت محسوب می‌شد مایه‌ور کرد. الفاظ و لغات تازه‌یی چون صلات و صوم و حج و غزو و غازی و زکات و سجده و رکوع و دعا و مؤمن و کافر از مقولهٔ الفاظ مربوط به شریعت و لغات و تعبیراتی مانند امام و خلیفه و امر و نهی و حکم و حاکم و عامل و محتسب و شحنه و قاضی و حد و قصاص و سید و مولی و نظایر آنها از طریق شیوهٔ حکمرانی جدید وارد این زبان شد. به علاوه تعبیرات و ترکیبات مأخوذ از کتاب و سنت مثل: هبوط آدم، کشتی نوح، آتش نمرود، گلستان خلیل، کبش فدا، حزن یعقوب، حسن یوسف، عشق زلیخا، صبر ایوب، ریش فرعون، عصای موسی و دم مسیحا و امثال آنها نیز چهرهٔ تازه‌یی به فرهنگ زبان دری داد.

حلقه‌های و غاظ و مذکران در مساجد و اسواق معارف تازه‌یی را در بین عامه نشر کرد که از جمله شامل تاریخ انبیاء، سیرت و مغازی رسول، و احوال صحابه و خلفا می‌شد. به علاوه، اینگونه قصه‌گو یان در واقع ضمن نقل قصه‌های مربوط به تفسیر کتاب، قهرمانهای تازه‌یی را هم در کنار نام قهرمانان سنتی باستان، محبوب قوم کردند و بدینگونه سیمای ابراهیم، یعقوب، یوسف، موسی، داود، سلیمان، یحیی و عیسی هم در روایات عامه درخشنده‌گی خاص یافت. ازین گذشته، فهم درست مضمون و تفسیر و ایضاح اسرار و لطایف کتاب و سنت هم گزارش برخی حوادث مربوط به گذشته اعراب و همچنین ایام و انساب آنها را مطرح می‌کرد و اینهمه، از همان آغاز پیدایش نظم و نثر فارسی دری، سنت‌های باستانی ایران را با آنچه لغت و بلاغت عرب ارمغان آورده بود به هم آمیخت و از مجموع، فرهنگ تازه‌یی پدید آورد که هم از فرهنگ زبان پهلوی جدا بود و هم از آنچه ادب

عربی خوانده می‌شد و خود تا حدی نیز به همین فرهنگ پهلوی مدیون بود، مستقل می‌نمود. با آنکه قصه‌هایی مثل روایات راجع به لیلی و مجنون و یوسف و زلیخا و سلیمان و بلقیس درین دوره در افواه نقل می‌شد حدیث ویس و رامین و شیرین و خسرو و فرهاد و شیرین فراموش نشد و هرچند حکایات مربوط به جود و سخای حاتم طائی موضوع کتابهای قصه گشت^{۷۶} روایات راجع به بزرگمهر وزیر افسانه‌یی خسرو انوشروان نیز از افواه نیفتاد و در همان قرون نخستین عهد عباسی هم که جنگهای حمزه بن عبدالمطلب و دلاوریهای امیرمؤمنان در غزوه‌ها و پیکارها، طی قصه‌های طولانی نقل محافل بود، اساس داستانهای مربوط به مختار و ابومسلم هم که رنگ ایرانی بیشتری داشت پی‌ریزی می‌شد و تاریخ عالم در حد قصه‌های اهل تفسیر محدود نماند و در جنب قصص انبیا که البته کتابهای مستقل در آن باب به وجود آمد شامل تاریخ اقوام و امم گذشته مخصوصاً فرس و روم و جنگهای آنها نیز شد و بدینگونه وقتی اولین نمونه‌های نثر دری با تصنیف شاهنامه ابومنصوری، و تاریخ بلعمی، ترجمه تفسیر طبری، گرشاسپ نامه منثور، و عجایب البلدان ابوالمؤید بلخی به عرصه آمد و آثار منثور از محدوده نمونه‌های معدود اسناد و قبایله‌های مربوط به داد و ستد بازرگانی و الواح و علامات مربوط به نیازهای عادی روزانه خارج شد، مثل شعر دری سیمایی مشخص و مستقل داشت و از همان آغاز، پیدایش فرهنگ تازه‌یی را در آفاق دنیای اسلامی مژده داد که هم اسلامی محسوب می‌شد و هم از زبان عربی مستقل بود.

در عین حال مایه میراث دیرینه فرهنگ پهلوی نیز به آنچه در عهد اول عباسی تحت عنوان ادب به زبان عربی به وجود آمد رونق و تعالی یک فرهنگ زنده و جوشان بخشید و چندی بعد به صورت بضاعتی که به صاحب آن بازمی‌گردد در فرهنگ زبان دری نشانه‌های تازه‌یی از تأثیر عربی، اما در واقع از میراث خود تحت عنوان ادب باقی گذاشت.

۲۳

وقتی نثر دری، ولادت یافت زبان فارسی که تدریجاً از معانی و الفاظ مأخوذ از آیین تازه اشباع می‌شد، خود از میراث عهد باستان فرهنگ پرمایه‌یی داشت که اجزاء عامیانه آن به رغم دگرگونی‌های احوال از طریق آداب و رسوم قابل حفظ بازمانده از عهد باستانی مجال استمرار یافت. در بین عوامل این استمرار اقامه برخی مراسم نمایشی از جمله رسم کوسه برنشین در ایام نوروز بود^{۷۷} که مثل خود نوروز با اساطیر باروری و تجدید حیات

مربوط می‌شد. رسم گریستن مغان هم که از دیرباز در بخارا^{۷۸}، ولابد در پاره‌یی جاهای دیگر نیز، اقامه می‌شد شامل نمایش و نوحه و سرود در سوک سیاوخش بود که هم به اساطیر باستانی ارتباط داشت.

رسم قصه گویی در معابر هم که حتی مقارن عهد بعثت رسول در مکه از آنچه در حیره عراق معمول بود تقلید می‌شد و معاندان پیامبر به تقلید آن رسم، قصه رستم و اسفندیار را در مقابل آیات الهی بر اهل مکه عرضه می‌کردند^{۷۹}، در خود ایران نیز ظاهراً از اسباب عمده نقل و نشر داستانهای پهلوانی مربوط به امثال رستم و گرشاسپ می‌شد و قصه‌های ایرج و سهراب^{۸۰} و سیاوخش هم که ظاهراً گه گاه متضمن سوک و نوحه نمایشی بود در اسواق و معابر بلاد آن اندازه نقل و تکرار می‌شد که شهرت و بقای آنها را در اذهان عامه جامعه ایرانی قرون نخستین اسلامی بتوان توجیه کرد. نقل این قصه‌ها در اسواق و معابر نباشند گان بسیاری را بر گرد قصه گوی جمع می‌آورد و نقل هم گه گاه با نوای موسیقی نیز توأم بود. چنانکه فی المثل در شهر مرو، آنگونه که ابن قتیبه دینوری از علی بن هشام نقل می‌کند^{۸۱} قصه گویی که ازین گونه داستانهای سوک ناک نقل می‌کرد و مردم را به گریه می‌انداخت در پایان روایت طنبور خود را از آستین بیرون می‌کشید و با این عبارت که: ابا این تیمار باید اندکی شادی، انبوه حاضران هنگامه را با سرود و آهنگ خویش یک چند سرخوش و شادمان می‌داشت.

داستانهایی که این قصه پردازان نقل می‌کردند غیر از حکایت پهلوانی دوران باستان شامل اعمال قهرمانی منقول از غازیان و مبارزان مذهبی یا از عیاران و جوانمردان محلی هم می‌شدند به همین سبب در جنب قصه‌های رستم و گرشاسپ و برزو داستانهای ابومسلم و مختار و حمزه و قصه‌هایی که بعدها داستان سمک عیار یک نمونه مشهور آن را به صورت وقایعی مسلسل در آورد نقل می‌شد. امثال عامیانه و قصه‌های امثال هم که در خانه به وسیله مادر کلانان و در کوچه به وسیله نقالان روایت می‌شد و پیران طایفه و واعظان شهر و معلمان مکتب هم در انتقال روایات کوتاه و حکمت آمیز آن‌ها نقش قابل ملاحظه داشتند حکمت تجربی قرنهای سپری شده را در خاطرهای می‌نشانند و نام قهرمانان امثال همچون بوزرجمهر و جاماسپ و لقمان و جوحی را جاودانه می‌ساخت.

ورای نقل قصه گویان، نقشی هم که فال گویان و دیوانه نمایان و دلچکان در نقل پاره‌یی ازین میراث باستانی فرهنگی داشته اند درخور یادآوری است. فال گویان در کوی و

برزن و در شهر و روستا از الفاظ برزبان آمده یا از حرکات مرغان و جانوران و صدای باد و آب و از هر چه خاطر را مشغول می‌دارد، با آنچه برسبیل تفلّ برزبان می‌راندند برای مراجعان و معتقدان ساده لوح و زود باور موجب تسلی خاطر یا رفع تردد در امری که اخذ تصمیم در آن دشوار بود می‌شدند و اینها نیز مثل قصه گوینان غالباً با بهره گیری از تعبیرات عامه ضمن آنکه خاطر آنها را خرسند می‌کردند، آنها را به تهذیب نفس یا تصمیم به عمل تشویق و یاری می‌نمودند و بدینگونه عامل عمده‌یی در نقل مرده ریگ فرهنگ گذشته به نسل های نورسیده بودند.

دیوانه نمایان یا حتی دیوانگان واقعی هم گاه گاه چون در کوی و بازار و در مسجد و مدرسه خود را از غرض رؤساء عوام و عوانان حکام در امان می‌یافتند آنچه را عاقلان به رعایت مصلحت از تصریح یا اشارت بدان خودداری می‌کردند غالباً صریح و بی پروا برزبان می‌آوردند. چنانکه در خود دستگاه حکام و خلفا هم دلقکان و مسخرگان ضمن نمایش های تفریحی خویش آنچه را اینان از هیچ کس دیگر تحمل شنیدنش را نداشتند اظهار می‌کردند.^{۸۱} و بدینگونه در حکم سخنگویان جناح معترض جامعه محسوب می‌شدند. حراره‌ها و ترانه های عامیانه هم که شعر رسمی در آنها به چشم شعر جدی نمی‌دید در ردیف امثال و قصه ها به آن قسمت از فرهنگ عامه که غالباً متضمن هزل و طنز اجتماعی می‌شد و احیاناً دستگاه حاکمه هم برای مقاصد خود از آنها استفاده می‌کرد تعلق داشت و تمام اینها در طی زمان به نحو مستقیم و یا مع الواسطه شعر در نثر دری مجال انعکاس یافت.

۲۴

اگر طی دویست سالی که از سقوط مداین گذشت زبان فارسی، خواه در شکل پهلوی و خواه در شکل دری، نتوانست طلسم سکوت را بشکند و خارج از تصنیف های عامیانه یا آثار مزبسنایی رنگ، درین هر دو لهجه خویش نظم و نثری شامل تعبیر ادبی جالب به وجود آورد، فقدان حمایت رسمی حکومت را البته باید یک عامل عمده این امر تلقی کرد. این حمایت که در زبان عربی هم پیدایش «ادب رسمی» در دمشق و بغداد و نواحی عرب نشین مجاور و مربوط به آنها نیز مدیون آن بود، در طی این دو قرن به هر سبب بود از زبان فارسی و لهجه های آن دریغ شد یا خود موردی برای تحقق نیافت.

درست است که امثال و قصه ها و اساطیر و حراره های عامیانه در نزد طبقات عامه

فارسی زبانان استمرار و دوام خود را در تمام این مدت حفظ کرد لیکن شعر رسمی که در آن ایام صورت مدح و هجا بر آن غلبه داشت و نثر رسمی که مکاتبات اداری و خطبه‌های سیاسی ظرف عمده آن بود، در جمیع این ادوار، حاجت به زبان فارسی پیدا نکرد. مسلمین فارسی زبان که در جامعه اسلامی این عصر موالی خوانده می‌شدند اگر هم به اقتضای احوال به بعضی مراتب اداری و دیوانی نایل می‌شدند موضع اجتماعی آنها در حدی نبود که آنها را به تشویق و حمایت از پیدایش یک ادبیات رسمی در زبان خویش قادر نماید، و این نکته که موالی در اوضاع اجتماعی عصر ناچار شده بودند از طریق رسم موالات، خود را به قبایل عرب منسوب و مربوط دارند نیز اظهار علاقه به غیر زبان عربی را برای آنها غیر ممکن می‌کرد.

از اینها گذشته، نقل دیوان از فارسی به عربی هم که در عهد اموی به وسیله خود آنها صورت گرفت هر چند نیاز خلفا را از خدمات دیوانی ایشان رفع نکرد باری خود آن از اسبابی بود که ایشان را بیش از پیش در کارهای دیوانی از کاربرد زبانهای غیر عربی بی‌نیاز می‌داشت و حتی به تبحر در لغت عربی تشویق می‌نمود. این امر تدریجاً برخی موالی را در ادب عربی سرآمد کرد و تعدادی کاتبان و شاعران و علماء نحو و لغت عربی پرآوازه را از میان آنها پدید آورد. حتی در کشمکش شعوبیه هم مخالفان برتری نژاد عرب که رسالات و اشعار در نثر محامد و مفاخر فرس و نقل مثالب و مطاعن عرب به وجود آوردند و جوش و هیجان تازه‌یی را در ادب عربی اواخر عهد اموی و اوایل عهد عباسی سبب گشتند غالباً از همین موالی فرس بودند.

به هر حال، مجموع این عوامل و احوال پیدایش یک ادب رسمی را برای زبان دری، تا آنگاه که نوعی استقلال در خراسان و سیستان و ماوراءالنهر برای آل طاهر و صفاریان و سامانیان حاصل آمد به تأخیر انداخت در این زمان هم پیدایش تدریجی آن، به سبب ارتباط اجتناب‌ناپذیری که این سلاله‌ها با دربار خلفا و با زبان تازی داشتند، بدون تقلید و اقتباس از ادب عربی رایج در بغداد امکان نداشت. از اینجا بود که شعر دری در درگاه طاهریان و آل صفار با مختصات شعر عربی آغاز گشت و در عهد سامانیان هم طرز بیان نویسندگانی مانند بلعمی و ابومنصور که تاریخ بلعمی و مقدمه قدیم شاهنامه منثور میزان قدرت و بلاغت آنها را نشان می‌دهد نیز از تأثیر شیوه‌های بیان عربی خالی نماند و آنچه قریحه و استعداد موالی فرس به زبان و ادب عربی هدیه کرد دیگر بار در پیدایش ادب فارسی به اخلاف آنها

مسترد گشت و بدینگونه ادب رسمی زبان فارسی از همان آغاز پیدایش خود، در نثر هم مثل شعر، به نحو بارزی با ادب عربی رایج در آن عصر، هماهنگی یافت.

۲۵

قدیمترین نمونه موجود نثر فارسی که در عین حال هم از آنچه «تعبیر ادبی» خوانده می شود خالی نیست و هم غالباً متضمن نوعی علم و ابداع داهیهانه است تقریباً از دوره سامانیان فراتر نمی رود و آنچه از دوره ماقبل این سلاله فعلاً در دست است اکثر نمونه هایی کوتاه و مختصر و پراکنده و از مقوله سخنان عادی است که بیشترش تنها از لحاظ لغوی و زبان شناختی قابل ملاحظه است. البته سامانیان که به دنبال غلبه بر آل صفار وارث آل طاهر در حکومت مستقل گونه خراسان و ماوراءالنهر شدند چون نسبت به خلیفه بغداد هم بروفق رسم و شیوه طاهریان همواره به طور رسمی اظهار طاعت و تکریم می نمودند در تمام حوزه فرمانروایی آنها از اقاصی ماوراءالنهر تا نواحی جرجان و ری همه جا عامه مسلمین نسبت به آنها اظهار طاعت می کردند و آنها را به چشم اولی الامر خویش مفترض الطاعه تلقی می نمودند.

در واقع سامانیان برخلاف صفاریان که غالباً نسبت به خلیفه وقت یاغی بودند و هم برخلاف طاهریان که اکثرشان با بغداد و دستگاه خلیفه بیش از نواحی تحت فرمانروایی خویش مربوط و متصل بودند در حوزه فرمانروایی خویش با طبقات گونه گون مردم از اقوام مختلف الجنس ترک و تاجیک و سندی و کابلی و اجناس مختلف العقیده مسلمان و یهود و سُمنی و مانوی مربوط بودند و مخصوصاً برخلاف عمال و حکام عرب که قبل از عهد طاهریان از جانب خلیفه در اکناف این بلاد فرمانروایی می یافتند و غالباً جز اخذ خراج و اقامه غزو کاری نداشتند، بروفق شیوهی که بعضی حکام و امراء طاهریان آن را بنیاد نهادند در توسعه امنیت و بسط عدالت و تشویق فعالیت های عمرانی در حوزه امارت خویش اهتمام منظم به جای آوردند و برای آنکه تمام طبقات رعایا را خرسند و فرمانبردار نگهدارند تا آنجا که اوضاع و احوال اقتضا داشت نه از لحاظ وجدان و فرهنگ معارض اتباع مختلف الجنس خویش می شدند نه از جهت فعالیت اقتصادی و عمرانی آنها را محدود می کردند به همین جهت قلمرو آنها در قرن سوم و چهارم غالباً عرصه فعالیت های عمرانی و در عین حال محل برخورد جریانهای فکری بود و البته انتشار اسلام در بین اکثریت رعایا و همچنین انتساب

صوری و رسمی خود ایشان به دستگاه خلافت بغداد هم حمایت از علوم متشرعه و زبان و ادب عربی را بر آنها الزام می‌کرد و ازین میراث آنچه به غزنویان و قراخانیان که در اواخر قرن چهارم هجری وارث قلمرو آنها در خراسان و ماوراءالنهر شدند و خود آنها هم میراث را به ترکمانان سلجوقی و امراء وابسته بدانها دادند رسید تسامح فکری و وسعت مشرب نسبی آنها را فاقد بود و البته بعضی جریانهای دیگر هم که درین دوره آغاز امیدبخشی داشت و از جمله شامل فکر احیاء فرهنگ باستانی ایران در حدی که مغایر با آداب اسلامی نباشد بود، بعد از آنها در دوره غزنویان و سلاجقه از رشد افتاد و به دنبال یک رکود طولانی از بین رفت.^{۸۲} و با اینهمه حاصل اهتمام سامانیان در احیاء و نشر فرهنگ التقاطی ایرانی و اسلامی قابل ملاحظه و به همه حال درخور تقدیر بود.

به هر حال قلمرو سامانیان که قدیمترین نمونه‌های موجود نثر فارسی در آنجا به وجود آمد غیر از خراسان که احیاناً از یکسوتا سیستان و کابل و از سوی دیگر تا جرجان و ری را نیز شامل می‌شد مخصوصاً متضمن بلاد ماوراءالنهر بود که علاوه بر ولایت سغد و آنچه بخارا و سمرقند دو کانون عمده قدرت آنها را تا حدود چاچ و فرغانه دربر داشت، نواحی بلخ و چغانیان را هم تا سرزمین خوارزم شامل می‌شد و در تمام این نواحی غیر از زبان‌های محلی چون سغدی و خوارزمی و ادیان محلی چون شمنی و بودایی، زبان فارسی دری و آیین مسلمانی جنبه رسمی داشت و پیداست که تنوع این ادیان و فرهنگ‌ها هم در زبان فارسی رایج در دستگاه دیوانی آل سامان تأثیر می‌گذاشت و هم در افکار و عقایدی که در نظم و نثر این زبان منعکس می‌گشت بی تأثیر نبود.

به علاوه اتحاد با متشرعه فقهاء و ارتباط با حوزه خلافت بغداد که مشاجرات مذهبی در آنجا شیوعی تمام داشت نیز طبعاً مناظرات کلامی و مذهبی رایج در بغداد را هم در حوزه فرهنگ آنها مجال انتشار و انعکاس بیشتر می‌داد ازین رو منازعات اصحاب مذاهب شیعه و معتزله با ماتریدیّه و کرامیه و اصحاب رأی و حدیث در تمام این نواحی تدریجاً شدت قابل ملاحظه یافت و وجود بقایای مانویّه در ماوراءالنهر و همچنین وجود جمعیت‌های یهود و نصاری و حتی زرتشتی و بودایی که بعضی در نواحی مجاور مرزها و عده‌یی در مراکز بازرگانی بلاد آنها فعالیت داشتند تا حدی تصادم و تعارض بین آراء و عقاید را هم سبب می‌شد و تسامح نسبی سامانیان هم به برخورد این گونه عوامل که همواره فرهنگ‌های پربار از برخورد آنها به وجود می‌آید، کمک می‌کرد و اینکه ادب فارسی در نثر هم مثل شعر، درین

دوره آغاز پرثمری را نوید داد از همین جهت بود و در نثر فارسی این دوره آثار و نشانه‌های بعضی ازین جریان‌های اجتماعی و فکری نیز به‌طور مشهود بارز و حتی متمایز به‌نظر می‌رسد.

در بین این جریانها فکر احیاء فرهنگ و تاریخ باستانی، احساس ضرورت برای شرح و تفسیر کتاب و سنت، و اندیشه تلفیق بین عقل و ایمان مخصوصاً منجر به تصنیف کتابهایی در تفسیر و تاریخ و کلام و تصوف و پاره‌یی علوم عقلی گشت. در علوم عقلی تعدادی کتابها بر مقدمات برخی دانش‌های مورد حاجت مشتمل بود. از جمله در باب دار و شناخت کتابی به نام *الانبیه عن حقایق الادویه*، در باب جغرافیا و مسالک کتابی به نام *حدود العالم من المشرق الی المغرب*، درباره طب کتابی موسوم به *هدایة المتعلمین*، در باب نجوم کتابی به نام *المدخل الی احکام النجوم تألیف شد* و البته کتاب *التفهیم بیرونی* در مقدمات صناعت تنجیم و دانشنامه علایی اثر شیخ الرئیس ابن سینا در حکمت هم هرچند به دستگاه قوم ارتباط ندارد به آثار ناشی از نهضت فکری و عملی عصر سامانی منسوبست و اکثر این آثار غالباً جز برای لغت‌شناسان یا کسانی که ناظر به بررسی در تاریخ علوم در بین مسلمین باشند اهمیت زیادی ندارد.

ازین مقوله آنچه با تاریخ و تفسیر و عقاید و کلام و تصوف سروکار دارد تا حدی متضمن فعالیت ادبی و ابداعی نویسنده هم هست. ازین جمله از کتابی که به وسیله امام ابوالقاسم سمرقندی (وفات ۵۳۴۲ هـ) در عقاید اهل سنت تصنیف شده است جز در یک نقل و تقریر متأخر آن نشانی در میان نیست^{۸۳} چنانکه از شاهنامه نثر ابومنصوری هم جز مقدمه‌یی اکنون چیزی باقی نیست اما تألیف کتابی در عقاید، و تصنیف شاهنامه‌یی به نثر، در این ایام از لحاظ فرهنگ عصری البته جالب است. در باب آنچه به نام ترجمه تفسیر طبری به این دوره منسوبست این اندازه هست که از توجه به ضرورت فهم «کتاب» حاکی است و تفسیر قدیم دیگری هم که به تفسیر کمبریج معروف است شاید از همین گونه آثار قدیم نثر فارسی اواخر عهد سامانیان باشد و کتابهایی چون تاریخ بلعمی و شرح تعرف هم که یادگار فعالیت این دوران در قلمرو نثر درسی محسوبست حاکی از جنب و جوش ادبی و علمی قابل ملاحظه‌یی در عصر سامانی است.

۲۶

از یادگار فکر احیاء فرهنگ و تاریخ باستانی که در عهد سامانیان رویه نابی دلتناز بود ولیکن با انقراض آنها و دردنبال سختگیری یا بی علاقگی ترکان و ترکمانان تدریجاً از بین رفت یا در پرده خفا و در اقلیم ناخودآگاه قومی واپس رانده شد آنچه در نشر فارسی عهد سامانیان یا اندکی بعد از آن به وجود آمد تعدادی کتابهای مربوط به سیر ملوک فرس بود که از آنها نشانی باقی نیست و شاید یک سبب از بین رفتن آنها به وجود آمدن حماسه عظیم فردوسی باشد که طلوع آن می بایست مثل تابش خورشید هر ستاره دیگر را در محاق افول افکنده باشد.

به هر تقدیر، درین دوره تعداد قابل ملاحظه‌یی کتابها از مقوله اخبار ملوک فرس به وجود آمد که هرچند امروز نشانی از آنها در دست نیست مجرد به وجود آمدن آنها حاکی از مطالبه نیازی روانی و نشانه وجود احساسات ویژه‌یی است که این آثار می بایست تعبیر آن و پاسخ گوی حاجت عام به این تعبیر بوده باشد. بدون شک یک مأخذ عمده این آثار ترجمه‌های عربی اجزاء خوتای نامک پهلوی بوده است که ابن مقفع و تعدادی دیگر از مترجمان عهد اول عباسی نقل کرده بودند. از برخی اشارات و قراین برمی آید که غیر از این روایات در خراسان این ایام روایات پراکنده‌یی را هم که هنوز درین باب در السنه و افواه رایج و سایر بوده است تدریجاً جمع می آورده اند و حتی برخی روایات راجع به پهلوانان و فرمانروایان افسانه‌یی قدیم در مجموعه‌هایی مثل اخبار رستم، کتاب گرشاسپ، اخبار بهمن، اخبار فرامرز، اخبار سام، اخبار نریمان و نظایر آنها جمع آمد و حتی داستانهای مثل قصه بهرام چوبین و قصه شروین دستی هم ظاهراً با شرح و تفصیلهایی متفاوت به چندین روایت جمع و نقل شد که هرچند اصل آنها باقی نماند باری در آثار مورخان و شاعران عهد غزنوی و سلجوقی مورد اخذ و نقل واقع گشت. حتی به تقلید خوتای نامک پهلوی و شاید تا حدی بر مبنای روایات مجمل یا مفصل منقول از آن، کتابهایی هم به نام شاهنامه پدید آمد که به نثر دری بود و ظاهراً فرودسی در اثر عظیم جاودانه خویش، از آن همه، الهام یافت.

ازینجمله است شاهنامه ابوالمؤید بلخی که مؤلف تاریخ سیستان در اخبار گرشاسپ چیزی از آن نقل می کند و اینکه در تاریخ بلعمی (ح ۳۵۲) هم به آن اشارت رفته است نشان می دهد که تدوین آن بر تاریخ بلعمی و احتمالاً بر شاهنامه ابومنصوری نیز باید مقدم بوده باشد. این اثر ظاهراً جامع روایات باستانی بوده است و اخبار هریک از پادشاهان و پهلوانان

باستانی را در جزء (= کتاب) جداگانه‌یی به بیان می‌آورده است و بعید نیست که یک موجب عمده از بین رفتنش هم تفصیل زیاده از حد اجزاء مختلف آن بوده باشد خاصه که بعدها نظم کتاب فردوسی و آثار دقیقی و اسدی هم تدریجاً طالبان این قصه‌ها را از رجوع بدان بی‌نیاز کرده است چنانکه قصه یوسف و زلیخای ابوالمؤید بلخی هم که ظاهراً به نظم بوده است و سراینده یوسف و زلیخای منسوب به فردوسی نیز به وجود آن اشارت دارد شاید به همین سبب و به دنبال شهرت و رواج این منظومه منسوب به حکیم طوس تدریجاً به فراموشی و بالاخره ظاهراً به نابودی محکوم شده است.

در باره شاهنامه ابوعلی بلخی هم که در آثار الباقیه بیرونی از آن یاد شده است اکنون اطلاع چندانی در دست نیست از برخی قراین برمی‌آید که مبتنی بر مآخذ مکتوب بوده است اما اینکه بر شاهنامه ابوالمؤید بلخی و شاهنامه ابومنصوری هم از حیث زمان تقدم داشته است یا نه مسأله‌یی است که به نحو قطع و یقین در آن باب نمی‌توان اظهار رأی کرد. در هر حال وجود این آثار حاکی از وجود علایق قومی و وابستگی ذهنی به گذشته باستانی ایران در مردم خراسان این عصر محسوبست و این نکته‌یی است که طرز بیان مقدمه شاهنامه ابومنصوری و همچنین آنچه در لحن بیان دقیقی و فردوسی آمده است نیز آن را تأیید می‌کند.

مقدمه بازمانده ازین شاهنامه ابومنصوری که اصل آن ظاهراً مأخذ عمده دقیقی و فردوسی و همچنین احتمالاً یک مأخذ کتاب عربی غرر اخبار ملوک الفرس منسوب به ثعالبی نیشابوری به شمار می‌آید، در حال حاضر کوتاه‌تر از آنست که از آن چیزی بیش از پاره‌یی فواید لغوی و دستوری و برخی اطلاعات تاریخی بتوان توقع داشت و با اینهمه، طرز بیان از آنچه «تعبیر ادبی» خوانده می‌شود و نثر ادبی را از غیر آن متمایز می‌دارد خالی نیست و به هر حال وجود آن شاهدی بر وجود احساس علاقه به گذشته پهلوانی و اساطیری در نزد طبقات نجبا و دهقانان خراسان عهد سامانی به شمار می‌آید و این نکته هم که در مجموع متن مختصر موجود آن، لغات و ترکیبات تازی به نحو قابل ملاحظه‌یی بالنسبه اندک به نظر می‌رسد در عین حال نشانه‌یی ازین معنی است که وجود این احساس وابستگی به گذشته، ضرورت پرهیز از استعمال الفاظ و تعبیرات تازی را هم در نزد قوم الزام می‌کرده است و گویی نویسنده کتاب می‌کوشیده است تا با احیاء الفاظ و تعبیرات اصیل و کهنه، تا حد ممکن در مقابل سیل هجوم و بسط نفوذ الفاظ و ترکیبات بیگانه تازی مقاومت نماید.

این نکته هم که مأخذ عمده آن به احتمال قوی پاره‌یی روایات پهلوی و دری را هم

غیر از متن یا ترجمهٔ خوتای نامک متضمن بوده است شاید خود از اسبابی باشد که شیوه انشاء کتاب را تا حد زیادی از نفوذ افراط آمیز لغات عربی دور نگهداشته است. مع هذا این اصرار در پیروی از سبک بیان بالنسبه نامأنوس قدیم فارسی در عین حال پاره‌یی عبارات متن را هم مبهم و تا حدی محتاج به ایضاح و تبیین می‌دارد و این هم بعید نیست تا اندازه‌یی ناشی از نقص و افتادگی در نسخه‌های خطی موجود آن باشد.

ابومنصور محمد بن عبدالرزاق که این کتاب به اشارت وی و دستیاری وزیرش ابومنصور معمری جمع و تدوین شده است در هنگام تدوین کتاب سپهسالار خراسان و حاکم طوس بوده است و تبار خود را چنانکه از همین مقدمه برمی‌آید به پادشاهان داستانی شاهنامه‌ها می‌رسانده است. احتمالی هم هست که خود و وزیرش معمری هر دو به یک کنارنگ طوس که در پایان عهد ساسانیان می‌زیسته است منسوب بوده‌اند. نوادهٔ این کنارنگ که مثل پدر با فاتحان عرب مربوط و متحد شده بود، سرانجام به اسپهبدان طبرستان التجا جسته بود و بالاخره هم جان خود را در سر سودای ملک نهاده بود. چنان می‌نماید که خاندان این کنارنگ با یزدگرد سوم هم قرابت سببی پیدا کرده بود و ظاهراً به همین سبب اخلاف وی خود را وارث مرده‌ریگ آل ساسان هم می‌پنداشتند. البته صحت نسب‌نامه‌یی که کنارنگ را به آل ساسان مربوط می‌دارد و محمد بن عبدالرزاق و وزیرش ابومنصور معمری را هم به آن نیای واحد منسوب می‌نماید هیچ مستندی جز دعوی ندارد ولیکن مجرد انتساب به کنارنگ طوس و خانواده‌یی که پیروز بن یزدگرد از جانب مادر به بزرگان آن منسوب می‌شده است می‌توانسته است سپهسالار خراسان و وزیر وی را در رؤیاهای مربوط به احیاء فرهنگ گذشته پایبند و استوار کرده باشد.

طرز تلقی نویسندهٔ این مقدمه، از قصه‌های اساطیر، که نزد حکیم طوس هم هست هشیارانه و مبنی بر دید انتقادی است. وقتی می‌گوید «چیزها اندرین نامه بیابند که سهمگین نماید و این نیکوست چون مغز او بدانی ترا درست گردد و دلپذیر» توجه به اشارات و رموزی که درین اساطیر هست دارد و ازین روست که باز می‌نویسد «این همه درست آید به نزدیک دانایان و بخردان به معنی، و آنکه دشمن دانش بود این را زشت داند» و این عذرهای برای آنست که قصه‌هایی چون دستبرد آرش و قصه آفریدون و سنگی که به پای بازداشت و داستان ماران که از دوش ضحاک برآمدند در نزد خوانندهٔ عصر وی در ردیف غریب و شگفتی‌هایی که به حکم اشارت حدیثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج از قوم یهود و

گذشته وی نقل می‌شد قابل قبول به شمار آید و مورد ردّ و اعتراض کسانی که از به وجود آمدن کتابی در اخبار مجوس فرس ناخرسند می‌شده‌اند نگردد. به هر حال این برداشت از اساطیر خوتای نامک یادآور تلقی منقول از فردوسی است که او نیز خود از همین نامه متأثر می‌نماید و اگر متن این شاهنامه ابومنصوری باقی مانده بود بی شک در بسیاری مواضع با اثر فردوسی شباهت داشت و بسا که در تصحیح آن نیز به کار می‌خورد. معهذا از پاره‌یی قراین برمی‌آید که شاهنامه ابومنصوری از حیث وسعت و تفصیل ظاهراً به پای شاهنامه فردوسی نمی‌رسیده است و اگر شیوه ایجاز و نمونه انشاء مقدمه آن مقیاس گرفته آید شاید تمام آن، بیش و کم چیزی به اندازه بخش باستانی تاریخ ایران زین الاخبار گردیزی بوده باشد — احتمالاً با انشایی مشابه و تفصیلی اندک مایه بیشتر.

۲۷

گذشته از قصه‌های خوتای نامک، که در شاهنامه‌ها جنبه‌های مختلف حیات از جنگ و صلح و عشق و مرگ و اخلاق و سیاست را به هم می‌آمیزد و به هر چه تعلق به عالم ذهنی دارد نیز واقعیت عینی می‌دهد، تعدادی قصه‌های امثال و حکایات تمثیلی هم خواه از میراث فرهنگ پهلوی و خواه از تجربه حیات عهد اسلامی باقی هست که نرفارسی را در آنچه به طبقات عوام مربوط است از آثاری چون کلیله و دمنه و سمک عیار و در آنچه به تهذیب طبقات حاکم مربوط است از آثاری چون قابوسنامه و سیاست‌نامه پرمایه و غنی می‌کند و بدون اشارت به این آثار بحث در انواع قصه‌های فارسی البته ناتمام خواهد بود. ازین جمله قسمتی از جالب‌ترین انواع قصه‌های عامیانه یا عامه‌پسند متضمن ماجراهایی از عشق و جنگ و افسون و حیل بود که تحسین و کنجکاوی عام را برمی‌انگیخت و طی نسلها اهل استعداد را به ابداع نظایر آنها و ایجاد قهرمانهایی بیش و کم مشابه با اشخاص آنها رهنمون می‌شد و بدینگونه نسل‌های مختلف به اقتضای محیط و ضرورت احوال زمانه قهرمانهای عام‌پسند مختلف داشت — از ابومسلم و سمک عیار تا امیرحمزه صاحبقران و امیرارسلان نامدار.

تعدادی ازین قصه‌ها در واقع تاریخ‌هایی افسانه‌آمیز بود که نام‌آوران گذشته را از تاریخ به عالم افسانه می‌کشاند و از جباران پرآوازه و دیوانه‌سری چون اسکندر و بهرام گور و ابومسلم و هارون الرشید و شاه عباس در پرده داستان تصویرهایی متعادل، شایان علاقه و

درخور دلسوزی و شفقت رقم می‌زد. در طی این افسانه‌ها از جنگهای عهد خلفای نخستین تا عصر جنگهای صلیبی، از تاریخ باستانی ایران تا قصه‌های دیو و پری عناصر گونه‌گون را که به آنچه در الفهرست عنوان «خرافه» و «اسمار»^{۸۴} دارد تعلق داشت به هم می‌آمیخت و غالباً دنیای گذشته را در نزد اذهان عام تبدیل به نوعی «بهشت گمشده»^{۸۵} می‌ساخت. چنانکه در مختارنامه و ابومسلم‌نامه افقهای دنیایی نقش می‌شد که آرمانهای ضد اموی یا ضد عربی را تشریف می‌داد و داراب‌نامه و اسکندرنامه جلوه‌گاه تصویر جامعه‌یی بود که در آن شرق و غرب دنیا به هم می‌آمیخت و شور و غیرت پهلوانان و شاهزادگان و عیاران ناروایی‌ها و بی‌سامانی‌ها را به سامان و داد آرمانی منتهی می‌کرد.

پاره‌هایی ازین قصه‌ها، نه فقط نام قصه‌گویان و راویان قدیم یا جدید خود را همراه دارند بلکه نشانه‌هایی از طرز بیان رایج در عصر تألیف خود را هم منعکس می‌نمایند و این نکته به شناخت زمان شهرت و تدوین آنها کمک می‌کند و در برخی موارد وجود روایتهای مختلف از داستان واحد را نیز توجیه می‌نماید. ازین جمله داستان ابومسلم‌نامه و قصه داراب‌نامه هر دو از روایات ابوطاهر طرسوسی از قدماء راویان نقل می‌شود اما نسخه‌های موجود هیچ‌یک از دو کتاب حاکی از وجود یک مأخذ بسیار کهنه نیست داراب‌نامه به صورت موجود از قرن ششم هجری فراتر نمی‌رود و ابومسلم‌نامه هم به شکل موجود از روایتی که مقدم بر قرن دهم هجری باشد نشانی ندارد.

اما از اسکندرنامه نسخه‌یی قدیم، معروف به نسخه سعید نفیسی، باقی است که هرچند نشان برخی تازگی‌ها در انشاء آن هست به احتمال قوی تعلق به عهد غزنوی دارد و وجود آن خود نمونه‌یی از کثرت و تنوع روایات مربوط به اسکندر در ایران قرون نخستین اسلامی را به دست می‌دهد. نویسنده‌یی ناشناخته این داستان را به عهد غزنویان از میان «شتروری» روایات و داستانهای مربوط به اسکندر تنظیم و تدوین کرده است. انشاء کتاب غالباً ساده و موجز و روان است و لطف و گیرایی خاص دارد. اشارتی که در آن، به بعضی حکایات مفقود مثل خنگ بت و سرخ بت و شادپهرو عین الحیات هست قدمت نسبی کتاب را قابل ملاحظه می‌سازد و اینکه شیوهٔ نثر آن به سبک عهد سامانیان و غزنویان می‌ماند آن را از جهت بررسی تحول نثر فارسی درخور اهمیت خاص نشان می‌دهد.

قصهٔ سمک عیار نمونهٔ کلاسیک داستانهای عیاری در نثر فارسی است. با آنکه

* Paradise lost

تاریخ تصنیف یا تدوین آن را به نحو قطعی نمی‌توان معین کرد. نشانی‌های کهنگی انشاء در سراسر آن پیداست و به هر حال به شکل موجود آن را از کهنه‌ترین قصه‌های عامیانه در زبان فارسی باید شمرد. از احوال جامع قصه که فرامرز بن خداداد ارجانی نام دارد و از راوی آن که صدقه بن ابی القاسم شیرازی خوانده شده است البته اطلاعی در دست نیست اما شیوه نثر کتاب و اسلوب روایت آن به زبان اهل خراسان بیشتر شباهت دارد تا به لهجه اهل فارس.^{۸۵} تفصیل قصه هم شامل ماجرای نقش سمک عیار و یاران اوست در داستان مربوط به پسر شاه حلب و جنگهایی که او به خاطر دختر فغفور چین در نواحی مختلف عالم دارد.

ماجرای کشمکش رقابت آمیزی که بین قزل‌ملک شاهزاده ماچین با خورشید شاه بر سر مه‌ری دختر فغفور پادشاه چین در می‌گیرد و با وقایع فرعی و تکرار حوادث و صحنه‌های مشابه قصه را بیش از اندازه دراز می‌کند، غیر از صف‌آرایی‌ها و جنگ‌آزمایی‌های فریقین که نبردهای پهلوانی و شیپخونه‌های سپاهیان را دربر دارد با پنهان رویهای جاسوسان نیز همراه است. عیاران فریقین نیز که اسفهلاران چین و ماچین به‌شمارند درین ماجراها نقش قابل ملاحظه دارند چنانکه در مقابل سمک عیار و استادش شغال پیل‌زور که در سپاه خورشید شاه هنرنمایی دارند، در سپاه قزل‌ملک و پدرش ارمنشاه نیز عیارانی چابک و کاردان چون اسفهلار کانون و دست‌پرورده وی کافور و خاطور فعالیت می‌کنند. شبروی و کمنداندازی، نقم‌زنی (= نقب) و به کار بردن داروی بیهوشی (= بیهشانه)، خنجرزنی و بر بستن حریف و نیز ربودن پهلوانان و عیاران در هر دو جانب، اینگونه هنرنمایی‌های عیاران را لطف و گیرایی ویژه می‌بخشد.

عیاران قصه از اینکه چادر بر سر کنند و خود را به شکل زنان بیارایند باک ندارند. در کنار آنها بعضی زنان عیارگونه هم هستند که مثل سرخ ورد و روزافزون با لباس مردان کارهای بانام می‌کنند و با آنکه کل داستان درباره خورشید شاه و مه‌ری و حوادث مربوط به آنهاست در قسمت عمده داستان صحنه حوادث به سمک عیار و حریفان او اختصاص دارد و همانگونه که در قصه‌های شاهنامه نقش رستم و سهراب و اسفندیار و پهلوانانی نظیر آنها شخصیت کاوس و افراسیاب و گشتاسپ را تقریباً در سایه می‌افکند درین قصه‌ها هم شیرینکاریها و هنرنمایی‌های امثال سمک و آتشک و روزافزون و سرخ ورد و کانون و کافور برای امثال مردانشاه و قزل‌ملک و ارمن‌شاه و هامان و مهران و شهران و زیران آنها نقش عمده‌یی باقی نمی‌گذارد و حتی خورشید شاه هم برای آنکه چهره خود را در سراسر وقایع

درخشان نگهدارد با سمک برادر می‌شود و خود او هم در موقع ضرورت در نقش عیاری ظاهر می‌گردد. عیاری هم در سراسر قصه جلوه‌ی بی از جوانمردی است و تخلف از آیین آن امریست که سمک و یاران همواره آن را مایه‌ی شرم و ننگ می‌شمردند. قصه‌ی سمک تصویری از حوادث و احوال عصری را نقش می‌زند که اصول جوانمردی کمال مطلوب اخلاقی آن محسوبست و چهره‌ی بعضی نام‌آوران عهد صفاریان و سربداران و صفویان را در آینه‌ی آن می‌توان جلوه‌گر یافت.

آخرین نمونه‌ی اینگونه قصه‌های عام‌پسند پهلوانی، در نثر فارسی عهد قاجار جلوه دارد. داستان امیر ارسلان نامدار. قصه، ترکیبی نو ساخته و نامتجانس از ماجراهای پهلوانی دنیای شرقی با صحنه‌هایی از زندگی غربی بروفق روایات رایج و شایع در عصر ناصری است. گویند مجموع قصه تدریجاً به وسیله‌ی میرزا محمدعلی شیرازی معروف به نقیب الممالک شب هنگام برای ناصرالدین شاه نقل می‌شد^{۸۶} و فخرالدوله دختر پادشاه آن را به تدوین آورد و البته از چنین طرح و اساسی که از مقوله‌ی مقامات معرکه‌گیران قهوه‌خانه‌هاست دقایق قصه‌پردازی معمول در نزد نویسندگان رمان را نباید توقع داشت هرچند در عصر تدوین قصه، پاره‌یی ازین دقایق و شیوه‌ها در ایران شناخته بوده است.

البته شیوه‌ی داستان‌پردازی قوی نیست. حوادث اکثر در محیط اثیری سحر و جادو سیر می‌کند، در تصویر وقایع و احوال مبالغه‌ی بسیار به چشم می‌خورد، برخی صحنه‌ها به عین یا به اندک تفاوت تکرار می‌شود و اشخاص قصه غالباً رفتار و گفتاری موافق با منش و موضع خود ندارند و آنچه در باب محیط فرنگ و تماشاخانه و قهوه‌خانه و کلیسا و دربار پادشاهان آن اقلیم می‌گوید نیز جز صورت تحریف یافته‌ی نقلهای مبالغه‌آمیز کسانی که چیزهایی سطحی در باب احوال دنیای غرب و محیط روسیه و فرنگ شنیده‌اند و در روایات آن هم آزادانه دخل و تصرف کرده‌اند به نظر نمی‌آید و با اینهمه محیط قصه روی هم رفته با دنیای قصه‌های قدیم ایران از نوع اسکندرنامه و داراب‌نامه بیشتر ارتباط دارد تا با قصه‌هایی که در همان ایام و احتمالاً اندکی قبل از آن از زبانهای اروپایی به فارسی نقل می‌شد و نزد عام و خاص هواخواهان و علاقمندان بسیار هم داشت.

شیوه‌ی نثرنویسی قصه هم که در آن جای جای ابیات مناسب نقل می‌شود سادگی و روانی قصه‌های عامیانه‌ی قدیم فارسی را دارد و در همه حال ساده و روان و پرهیجان به نظر می‌رسد. البته استعمال تعبیرات معمول در زبان محاوره و تکرار دشنام‌ها و نفرین‌ها و دعاها

و تحسین های عامیانه هم که کلام را از تنوع و هیجان سرشار می نماید به طرز بیان گوینده رنگ طبیعت گرایی می دهد و هرچند این نکته که تمام اشخاص قصه، با وجود تفاوت در مراتب طرز بیان واحدی دارند از تأثیر این صیغه می کاهد باز سادگی بیان و روانی گفتار شیوه نقل را در سراسر داستان همچنان جذاب و دلپسند نگه میدارد و از یکنواختی ملال انگیز قصه یی که داروی مجرب خواب تلقی شده است تا حدی می کاهد.

۲۸

سایر انواع قصه های عام پسند یا عامیانه، شامل حکایات امثال، و تمثیل های اخلاقی و تعلیمی است — با قدرت خیال انگیزی که ویژگی هر دوست. حکایات امثال که احوال انسان را در اطوار حیوانات تصویر می کند غالباً صورت بسط یافته یی از امثال سایر و یا خود احیاناً منشأ ایجاد این امثال است. تمثیل های اخلاقی که احیاناً سرگذشت شاهان و خلفا و درویشان و بازرگانان را با عجایب طلسم ها و افسون ها می آمیزد غالباً انعکاس آرزوها و پندارهای تحقق ناپذیری است که واقعیت را برای انسان قابل توجیه یا لا اقل قابل تحمل می کند و به افسون خیال وی را از عصیان برضه اخلاق و وجدان باز می دارد.

در بین مجموعه های امثال که آنچه قصه های مربوط به حیوانات نام دارد (= فابل)^۶ از آن جمله است قصه کللیله و دمنه و مرزبان نامه نمونه های کلاسیک محسوبند و البته این گونه قصه ها را در مجموعه های دیگر مثل سندبادنامه و فرایدالسلوک و جز آنها نیز می توان یافت و درین مجموع نیز مثل آنچه از قصه های دیو و پری منقول است دنیای اسطوره و تاریخ در اختلاط بین واقعیت و پنداره هم درمی آمیزد و در آن جمله علاوه بر ابداع آفرینشگر غالباً میراث فرهنگ های یونانی و هندی و بابلی و مصری و عبری و رومی با مرده ریگ ایران باستانی اختلاط می یابد و ازین جمله ذهن قصه گوی هشیار وسیله یی برای تعلیم اخلاق یا نقد احوال جاری می سازد و شاید سر آنکه نظیر این قصه ها گاه نزد خواص و دانایان هم مایه التذام می شود ناشی از همین معنی است.

معهدا اقدام ادیبانی امثال نصرالله منشی و سعدالدین و راوینی و ظهیری سمرقندی به نقل این قصه ها در عبارات مصنوع متکلف چنانکه این نویسندگان در کللیله و دمنه و مرزبان نامه و سندبادنامه خویش عرضه کرده اند صورت قصه را درین آثار از حد ادراک عام

^۶ Fables

خارج ساخته است و با ادخال ابیات و امثال غریب عربی در طی کلام فارسی قدرت تأثیر قصه را که در گرو «تعلیق»^۵ و «حقیقت‌نمایی»^۶ است از بین برده است و بدین سبب در این آثار متکلف و مصنوع در عین آنکه عوام از فواید لطایف و اسرار قصه محروم می‌مانند خواص هم جز همان صنعت و انشاء حاصل عمده‌یی عاید نمی‌یابند و در حقیقت سعی این ادیبان هم در نقل قصه به نحو بارزی ضایع و نامأجور می‌ماند و اگر امروز پژوهنده نقد درین گونه آثار به دیده تقدیر ننگرد البته درخور اعتراض و ملامت نخواهد بود.

ناقلان این آثار هم اگر جز به آرایش لفظ و عبارت توجه نکرده‌اند از آن روست که در نقل آنها ناظر به قصه‌پردازی نبوده‌اند نظریه نشان دادن مایه خود در بلاغت و انشاء داشته‌اند و درین زمینه هم غالباً مشهور و مقبول عام تلقی می‌شده‌اند. ازین جمله ابوالمعالی نصرالله منشی کلّیله چنانکه از قول عوفی و از اشارت خود او در مقدمه کتاب برمی‌آید کاتب و دبیری پرمایه از طراز وزیران اواخر عصر غزنوی بود و کلّیله وی مدتها حدّ بلاغت و سرمشق انشاء عالی محسوب می‌شد. سعدالدین وراوینی در نقلی که از متن طبری کتاب مرزبان‌نامه کرد بیشتر در پی آن بود که قدرت و تبحر خود را در انشاء و کتابت نشان دهد. سندبادنامه هم شهرت و رواج خود را مدیون انشاء مصنوع متکلف ظهیری سمرقندی نیست مدتها قبل از انتشار اثر ظهیری این داستان شهرت و قبول تام داشته است و حتی مورد تقلید بوده است.

در بین تمثیل‌های اخلاقی و تعلیمی خیال‌انگیز که واقعیت زندگی تجمل‌آمیز خلفا و پادشاهان و امیران و بازرگانان و طبقات عامه را، غالباً در لفافه افسانه‌های آکنده از غرایب جنبه دسترس‌ناپذیر می‌دهد مجموعه‌هایی چون جوامع‌الحکایات عوفی، فرج بعدالشدّه دهستانی، طوطی‌نامه نخشی، محبوب‌القلوب میرزا برخوردار ترکمان، جامع‌التمثیل محمد حبّله رودی، و ترجمه الف لیل و لیلّه اثر عبداللطیف طسوجی را می‌توان نام برد که هر یک از پاره‌یی جهات اهمیت و ارزش خاص دارد. ازینجمله جوامع‌الحکایات گنجینه‌یی از حکایات تاریخی و غیرتاریخی است و سبک ساده و لطیف و استوار آن فقدان تحریری را که وی از کتاب فرج بعدالشدّه تنوخی داشته است درخور تأسف می‌کند. فرج بعدالشدّه دهستانی که تحریر دیگری از ترجمه متن عربی تنوخی است و باقی است به پیروی از اصل قصه حال کسانی را که در نهایت عسرت و محنت به رهایی رسیده‌اند با شیوه بیانی ساده و جذاب به تقریر می‌آورد. طوطی‌نامه نخشی در نقل قصه چهل طوطی (= هفتاد طوطی) شیوه

* Suspense

* Vraisemblance

بیان کلیله را سرمشق می‌سازد و آن را از تکلف‌های ملال‌انگیز خالی می‌نماید.^{۸۷} محبوب‌القلوب به محتوای قصه‌های عامیانه‌یی چون شمس و قهقهره و رعنای صیغه اخلاقی و به زبان آنها لحن طبیعی می‌دهد.^{۸۸} جامع‌التمثیل قصه‌های امثال را با بیانی ساده و مؤثر نقل می‌کند و نمونه جالبی از حکایات تمثیلی را عرضه می‌دارد. ترجمه الف لیل در عصر قاجار که در تنظیم آن شمس الشعراء سروش اصفهانی هم با مترجم و نویسنده آن طسوجی تبریزی همکاری ارزنده‌یی خاصه در نظم یا انتخاب اشعار مناسب کتاب به عمل آورد شیوه قصه‌پردازی عام‌پسند، متقدمان را در دوره بازگشت به اوج کمال رسانید.

۲۹

مجموعه‌یی از قصه‌های آموزنده و حکمت‌های عملی که هدف آنها ارشاد و تهذیب حکام و امراء و الزام آنها به تدبیر درغور منصب و مسئولیت خطیر خویش است غیر از اشتغال بر سرمشق‌های رفتاری مأخوذ از حوادث جاری و احوال حکام و خلفاء عهد اسلامی غالباً بر نمونه‌های بازمانده از میراث آیین‌نامه‌ها، تاج‌نامه‌ها و اندرنامه‌های پهلوی هم مشتمل می‌گردد و حتی برخی روایات مأخوذ از خوتای نامک و از شاهنامه‌ها و کارنامه‌های پادشاهان هم در ایجاد و اصلاح این الگوهای رفتاری به محتوای این گونه آثار مایه بیشتری از عبرت و حکمت می‌بخشد و آنها را غنی‌تر و پرتأثیرتر می‌کند.

در بین اینگونه آثار که آینه شاهان^{۸۹} و شامل نمونه‌هایی از عدل و رأی و تدبیر درست در نزد آنهاست، در نثر فارسی قابوسنامه امیر عنصر المعالی کیکاوس زیاری و سیاست‌نامه خواجه نظام الملک طوسی و زیر نمونه‌های کلاسیک عمده محسوبند. نصیحة الملوك امام ابوحماد غزالی تصویری از آنچه را مشرعه اهل سنت در وجود حکام و امراء کمال مطلوب می‌یافته‌اند رقم می‌زند. اینکه قسمتی از نصیحة الملوك در شکل کنونی آن قطعاً از غزالی نیست^{۹۰} اهمیت مجموع آن را از جهت اشتغال بر الگوهای رفتاری پادشاهان قابل تردید نمی‌سازد. چنانکه صیغه ماکیاولی گونه‌یی که در سیاست‌نامه از فرمانروای عادل نیکو سیرت هست و اینکه قابوسنامه هم به الگوی رفتار پادشاهان اختصاص ندارد و از هر منصب و پیشه‌یی در آن سخن می‌رود نیز، نقش آنها را در ارشاد و تهذیب پادشاهان و امیران کم‌اهمیت جلوه نمی‌دهد.

* Furstenspiegel

قابوسنامه یا پندنامه کاوس، که امیر عنصرالمعالی کیکاوس بن اسکندر بن قابوس آن را برای تذکره و تنبیه پسر خود نوشته است (ح ۴۷۵) و در ضمن رهنمودهای سودمند قصه‌های جالب و آموزنده از هر دری در طی کلام گنج‌انیده است، با جمع بین سادگی لفظ و استواری تعبیر تعادل جالبی بین اجزاء سخن به وجود آورده است و این معنی، کتاب وی را برای طرح مباحث تربیتی و اخلاقی به نحو بارزی کامیاب نشان می‌دهد. پرهیز از صنعت‌گرایی و دوری از هنرنمایی‌های ملال‌انگیز سجع سازان و قرینه پردازان عصر هم، به این شیوه بیان موثر و نجیب و استوار لطف و جاذبه‌یی می‌بخشد که در کلام معاصران وی نشان آن پیدا نیست. خود او آنجا که در باب آیین شاعری و دبیری سخن می‌گوید در واقع مبنای نظری این شیوه بیان را نشان می‌دهد. عنصرالمعالی نیروی قضاوتی مطمئن را با عمق تجربه‌یی نافذ توأم می‌دارد نه فقط از دانش‌های عصر بهره‌وافی دارد بلکه احاطه او بر اسرار و رموز پیشه‌ها و وسعت دامنه کنج‌کاوی و ظرفیت نامحدود ادراک نویسنده را در هر آنچه به احوال اجتماعی عصر مربوط است نشان می‌دهد و همین نیز یک درس عملی برای حکام و امراء طالب تهذیب محسوب می‌شود.

سیاست‌نامه هم که شیوه بیانش از حیث سادگی و استواری چیزی بین شیوه تاریخ بلعمی و تاریخ بیهقی به نظر می‌رسد نمونه‌یی از همین تأثیر اخلاقی و تعلیمی را به مخاطب القاء می‌کند. هر چند انتشار اصل کتاب، یا لااقل قسمت عمده آن به خواجه طوسی تقریباً محقق است باز در صحت تمام روایات آن، خاصه آنچه جنبه تاریخی دارد، همواره باید به دیده احتیاط نگریست چرا که این روایات از باب قصه نقل می‌شود و در آنها نویسنده به حاصل تعلیم اخلاقی بیشتر نظر دارد تا حاصل واقعیت تاریخی. به علاوه وزراء و رجال سیاست هم، در آنچه راجع به تاریخ می‌نویسند، همواره آنچه را مصلحت حال می‌خوانند و غالباً چیزی جز مصلحت شخصی نیست در خاطر دارند و این قاعده تجربی در مورد خواجه طوسی هم به همان اندازه صادق می‌نماید که فی المثل در مورد شارل دوگل^۱ و وینستون چرچیل^۲ از معاصران ما جاریست. به هر حال نویسنده سیاست‌نامه با متانت و وقاری پیرانه و با لحنی آرام و بی هیجان که در خور یک رهبر ماکیاوولی خوی قدسی مآب به نظر می‌آید سخن می‌گوید و نقل حکایات را برای ارشاد و تنبیه مخاطبی که بیش از هر کس سلطان دست‌آموز اوست وسیله‌یی مؤثر و سازنده می‌یابد. طرفه آنکه حتی در دروغها و گزافه‌هایی

هم که به نام واقعیت تاریخ مخصوصاً در باب احوال باطنیان و بدکیشان تقریر می‌کند باز این لحن آرام استعلاجی عاری از هیجان مشهودست و همین نکته است که مورخ را گه گاه به قبول برخی ازین روایات غریب و مبالغه آمیز یا مجعول و بر ساخته وی وسوسه می‌کند. نثر خواجه هم که خود یک کهنه دبیر عصر سلجوقی است از روشنی و روانی می‌درخشد و از هرگونه تعقید و ابهام لکنت آمیز که مایه تزلزل اعتماد مخاطب گردد نیز خالی است.

به هر حال اگر تصویری که سیاست نامه خواجه طوس و قابوسنامه امیرزیاری از سیمای حاکم آرمانی رقم می‌زنند پیروی از سنت و سیرت پادشاهان دادگر و باتدبیر قبل از اسلام را بر فرمانروای عهد اسلامی الزام می‌کند الگویی که فی المثل در نصیحة الملوك سعدی و ذخیره الملوك میرسید علی همدانی از کمال مطلوب فرمانروایی در دنیای اسلام تصویر می‌یابد متضمن الزام سلطان به پیروی از سنت و سیرت پیامبران و صالحان سلف است. مع هذا تصویر اخیر هم در همه حال با آنچه در نزد سیاستگران اهل تجربه عرضه می‌شود چندان تفاوت ندارد چرا که الگوی متشرعه هم هر چند طبقات عوام اهل شریعت را نسبت به فرمانروایی که به التزام آن تظاهر دارد، دوستدار و رام و فرمانبردار می‌کند در عین حال به هر مستبد ریاکار هم امکان می‌دهد تا با جلب حمایت و اعتماد رؤساء عوام، قدرت استبدادی خود را هم مبتنی بر التزام اسوه پیامبران و صالحان فرانماید و به سمعه و ریا که همواره مایه انحراف و اشتباه عوام می‌گردد، صورت دیگری از «شیوه ماکیاولی»^۵ را در فرمانروایی خویش مجال ظهور دهد.

۳۰

البته این سیرت و سنت پیامبران و سلف صالح هم که نزد متشرعه الگوی فرمانروایی عاری از ملامت و نقص تلقی می‌شود مبتنی بر اخبار و روایات شایع و مقبولی است که قصص انبیاء در قسمت عمده تفسیرهای قرآن کریم مأخذ و منشأ آنها محسوبست و ازینجاست که قصص قرآنی در تفسیرهای قدیم فارسی غالباً با تفصیل بسیار مجال بیان می‌یابد و حکایات مأخوذ از کتابهای قصص الانبیاء هم در نظم و نثر فارسی غالباً به کثرت تکرار می‌شود و در ادبیات عرفانی و مذهبی انعکاس وسیع پیدا می‌کند.

کنجکاوی و علاقه‌ی بی که طالبان قدیم تفاسیر فارسی به احوال انبیاء و قصص

* Machiavelisme

قرآنی نشان داده اند و مخصوصاً اجتناب نویسندگان این تفاسیر از طرح مباحث مهم و پیچیده مربوط به احکام و عقاید در کتاب موجب شده است تا در تعدادی از این تفسیرها نظر به تقریر احوال امم سالف و انبیاء سلف مقصور گردد و در سایر مباحث به اجمال و اشارت بسنده آید. تفسیر سوراآبادی که مؤلفی به نام ابوبکر عتیق بن محمد سوراآبادی، از اهل هرات یا نسابور به عهد البارسلان سلجوقی (وفات ۴۶۵) تدوین کرده است ازین جمله است همچنین تفسیر اسفراینی معروف به تفسیر طاهری که ابوالمظفر طاهر اسفراینی (وفات ۴۷۱) تصنیف کرده است نیز به همین گونه تفسیرها تعلق دارد و چون این گونه تفسیرها برای عامه فارسی گویان نوشته می شد نویسنده چندان به فصص و غور در مسایل لغوی و نکات فقهی و کلامی در نمی پیچید و بیشتر به ذکر و نقل قصص و مواظ و آنچه عبرت و تذکره‌یی را متضمن می شد نظر داشت.

کتابهایی هم که تحت عنوان قصص الانبیاء به وجود آمد در حقیقت تفسیر گونه کاری شامل شرح و تبیین آیات مربوط به احوال انبیاء و امم گذشته بود و ازینجمله از همه مشهورتر کتاب قصص الانبیاء تألیف اسحق بن ابراهیم بن منصور بن خلف نیشابوری است که به قرن پنجم هجری مربوط است و نثری ساده و روان دارد. همچنین است کتابی به نام تاج القصص از ابونصر بخاری که مبنی بر اصل عربی ابوالقاسم جیهانی استاد مؤلف است و بخشی ازین کتاب که شامل قصه یوسف است در واقع تفسیر گونه‌یی برین احسن القصص محسوبست و سادگی و روانی اسلوب این آثار ناشی ازین نکته است که در تمام آنها مخاطب عامه فارسی گویان بوده اند — نه خاصه اهل علم.^{۹۰}

قدیمترین نمونه های تفسیر در زبان دری از کهنه ترین آثار نثر فارسی هم هست و این آثار به جهت اشتغال بر لطایف معارف حکمی و دینی هم اهمیت دارد. ازین جمله تفسیری است بزرگ معروف به ترجمه تفسیر طبری که به وسیله تعدادی از علما و کاتبان ماوراءالنهر در عهد سامانیان تدوین شد و البته برخلاف آنچه از ظاهر مقدمه برمی آید، در شکل موجود خود، ترجمه ساده کتاب تفسیر محمد بن جریر طبری نیست تألیف مستقلی براساس آن است و نثر آن هم مخصوصاً در نسخه های قدیم ترش، از لحاظ لغوی و انشائی، ویژگی های قابل ملاحظه‌یی دارد. مقدمه کتاب که اقدام به تدوین آن را براساس ترجمه تفسیر طبری به فرمان امیر منصور بن نوح (وفات ۳۶۵) یاد می کند به مناسبت اشارتی هم به سابقه زبان فارسی دارد که از نظر مورخ خالی از اهمیت نمی نماید. انشاء کتاب که اصل

آن متضمن چهارده جلد و هفت مجلد بوده است^{۹۱} چنانست که شاید هنوز «هر فارسی زبان به از عبارت شیرین و دلکش آن لذت می برد»^{۹۲} و مجموعه آن به قولی «یکی از کاخ های باستانی زبان فارسی»^{۹۳} محسوب تواند شد.

همچنین نسخه یی قدیم از یک تفسیر دیگر فارسی که اصل ظاهراً منحصر به فرد آن، اکنون به دانشگاه کمبریج در انگلستان تعلق دارد، نمونه جالب دیگری از همین روانی و روشنی نثر ساده عصر نزدیک به اواخر عهد سامانی را عرضه می کند. این نسخه^{۹۴} که اکنون فقط نیمه آخر آن باقی است نثر ساده یی را متضمن است که مثل ترجمه تفسیر طبری گه گاه از تعبیر ادبی هم خالی نیست و مخصوصاً در آنچه به قصه های قرآنی مربوط است لطف بیانش گیرایی و تأثیر ویزی دارد. در این نسخه تفسیر کمبریج شیوه بیان بر ایجاز، سادگی و روشنی مبتنی است و با آنکه گرایش عرفانی و رسم استشهاد به شعر فارسی هم در آن نیست تعبیرهای لطیف که أحياناً در قصه هایش هست به آن چاشنی ذوق می بخشد و آن را به قلمرو نثر ادبی آن ادوار وارد می کند.

در بین سایر تفسیرها که نیز از لحاظ نثر فارسی متضمن ارزش ادبی قابل ملاحظه است از یک تفسیر دیگر مربوط به عهد سلجوقیان باید یاد کرد که کشف الاسرار و عده. الابرار نام دارد و بیشتر به تفسیر خواجه عبدالله انصاری معروف است. رشیدالدین ابوالفضل میبدی از علماء اوایل قرن ششم هجری که تألیف و تدوین آن را در حدود سنه ۵۲۰ هجری بر مبنای آنچه خواجه عبدالله در مجالس خویش تقریر کرده بود شروع نمود، و در این تحریر جدید کوشید تا آنچه را شیخ الاسلام هرات (= خواجه عبدالله) به ایجاز و اجمال تقریر کرده بود بسط و تفصیلی درخور دهد و بدینگونه لطایف «کتاب» را مناسب فهم عام با شرح و بسطی مناسب مقام به بیان آورد. با آنکه جنبه علمی، در آنچه تحت عنوان نوبت اول و دوم درین تفسیر می آید و شامل تبیین آیات و تبیان احکام است، غلبه بارز دارد در آنچه مؤلف تحت عنوان «النوبة الثالثة» به تقریر می آورد و مشتمل بر رموز عارفان و لطایف صوفیان و مذکران در باب آیات است، تفسیر میبدی لطف و جاذبه یی کم نظیر می یابد و از دیدگاه ادبی به اوج قابل ملاحظه یی می رسد. نثر کتاب همه جا و در هر سه نوبت که آیات به تفسیر در می آید ساده و استوار و عاری از تکلف می نماید اما آنجا که رموز عارفان و لطایف صوفیان مطرح می شود کلام نویسنده که الهام از سوز و درد خواجه هرات دارد لطف و جلالی خاص پیدا می کند و شیوه احساس و اندیشه یی که در رسایل پیر هرات جلوه دارد درینجا

بیشتر مجال تجلی می‌یابد.^{۹۵}

از دیگر تفسیرها که مرور بر جمله آنها در حوصله این سیر کوتاه نیست تفسیر ابوحفص نسفی (وفات ۵۳۸) و تفسیر ابوالفتح رازی (وفات ۵۵۶) را باید یاد کرد که اولی بروفق مذهب حنفی و دومین بر مذهب شیعه امامی است و از جهت دقت و تفصیل مزیتی آشکار دارد. تفسیر نسفی، از لحاظ انشاء با وجود سادگی نشانه‌هایی از صنعت‌گرایی را نشان می‌دهد و مخصوصاً گرایش به سجعی معتدل و دور از افراط آن را چاشنی ذوق می‌بخشد.

اما تفسیر ابوالفتح تفسیری علمی است مبتنی بر تحقیق در مسایل و تدقیق در قرائات و روایات. مع هذا در جای جای کتاب هر جا مصنف فرصتی برای وعظ و اندرز می‌یابد مشربی نزدیک به عرفان زهدآمیز نشان می‌دهد. به علاوه در پاره‌یی موارد به مناسبت به نقل اشعار فارسی می‌پردازد که حاکی از ذوقی تهذیب‌یافته است. عربی‌مآبی او، که گه گاه در طی کلام سخن فارسی را به سیاق تازی نزدیک می‌کند، در بعضی موارد چنان ناخوش و افراط‌آمیز می‌نماید که گویی سرمشق و سابقه نامطلوب نثر علمی و مذهبی فارسی نویسان عصر صفوی را باید در همین شیوه بیان او جست. به هر تقدیر شیوه قدیم نثر، که از تأثیر لهجه محلی ری هم خالی به نظر نمی‌رسد، با سادگی و روشنی تعبیر که دارد ارزش کتاب را از دیدگاه نثر فارسی نیز قابل ملاحظه می‌کند.

از سایر تفسیرهای فارسی، مواهب علیّه معروف به تفسیر حسینی که اندک زمانی قبل از غلبه تشیع بر سراسر ایران به وجود آمد نیز به سبب همین روشنی تعبیر و سادگی بیان در بین عامه فارسی‌گویان، شهرت و تداول کم‌نظیری پیدا کرد. ملاحسین واعظ کاشفی (وفات ۹۱۰) مؤلف این کتاب تفسیر خود را به نام میرعلیشیر نوایی وزیر معروف سلطان حسین بایقرا تصنیف کرد (سنه ۸۹۹) و با آنکه شیوه نویسندگی او و کتابش از معایب نثر عصری خویش خالی نیست کتاب در نثر فارسی عصر به سبب اشتغال بر تعبیر ادبی مورد اقبال و توجه قابل ملاحظه‌یی واقع گشت.^{۹۶}

۳۱

احوال پیغامبران و صالحان سلف که در تفسیرها و کتابهای مربوط به قصص انبیاء، محرک عمده کنجکاوی و علاقه عام و خاص به نظر می‌آید در تواریخ عام هم غالباً مبدء

وقایع تلقی می‌شود و مخصوصاً از طریق تطبیق و مقایسه با همین احوال انبیاست که سایر رویدادها در تواریخ عام فارسی، در مجموع سلسله حوادث عالم جای خود را باز می‌یابد. تاریخ بلعمی و کتاب مجمل التواریخ والقصص دو نمونه کلاسیک تاریخ نویسی در نثر فارسی شاهد این دعوی است و اینکه مآخذ آنها، از جمله تاریخ محمد بن جریر طبری و کتاب سنی ملوک حمزه اصفهانی هم بر همین طرز تلقی مبتنی است تأثیر تاریخ نگاری عربی را در تاریخ نویسی فارسی که گاه بیشتر از تأثیر مرده ریگ خوتای نامک نشان می‌دهد.

البته تاریخ نویسی در زبان فارسی سابقه‌ی طولانی دارد اما خط سیر آن همه جا از آنچه قلمرو «تعبیر ادبی» نام دارد عبور نمی‌کند. به هر حال، در باب تاریخ نویسی در زبان فارسی و ارزیابی تاریخ‌های فارسی و عربی ایران جای دیگر به تفصیل سخن گفته‌ام^{۹۷} و اینجا در سیری گذرا که برگزیده نثر فارسی در پیش است مروری کوتاه بر نمونه‌ی چند از انواع تواریخ فارسی را بسنده می‌یابم.

در واقع تاریخ نویسی فارسی هر چند در طی زمان از حیث شیوه نویسنده‌گی تنوع و تحول بسیاریافت انحراف آن از سادگی و ایجاز متداول در نثر رایج در ادوار مقدم بر عهد سلجوقی، و گرایش تدریجی آن به تصنع و اطنا در بخش عمده‌ی از آثار عهد سلجوقی و مغول حتی ارزش و اعتبار علمی آن را مورد تردید و تزلزل ساخت و هر چند این تحول به آنچه «تعبیر ادبی» نام دارد و تاریخ را به قلمرو ادبیات وارد می‌کند میدان بیشتر داد تاریخ نویسی در دست کسانی چون مؤلف تاج المآثر، تاریخ معجم، و تاریخ و صاف تدریجاً به کلی از شیوه علمی جدا ماند و تبدیل به مقوله منشآت مصنوع ادبی گشت و بدینگونه، حتی از جهت تعبیر ادبی هم ارزش خود را از دست داد.

تاریخ بلعمی و مقدمه شاهنامه ابومنصوری نه فقط کهنه‌ترین نمونه تاریخ نویسی در ایران اسلامی بلکه در عین حال از قدیم‌ترین متون موجود از نثر فارسی محسوب می‌شوند. شاهنامه ابومنصوری تاریخ باستانی ایران را بروفق روایات بازمانده از همان ادوار نقل می‌کند و ارتباط و پیوند با سنت و زبان راویان و تاریخ دانان بازمانده از ادوار قدیم که نویسنده نام چهارتن از آنها را نیز ذکر می‌کند از اسباب عمده‌ی است که زبان این اثر را به نحو بارزی از گرایش‌های عربی و از تکلف و تصنع رایج در تاریخ نویسی متداول در محیط عربی زبانان عصر محفوظ می‌دارد. تاریخ بلعمی هم که البته ترجمه‌ی ساده و دقیق از متن عربی تاریخ محمد بن جریر طبری نیست از همین شیوه ساده گرایی نشان دارد و مخصوصاً

نسخه‌های قدیم‌ترش که باقی است کهنگی زبانش را هم بهتر نشان می‌دهد.

این کهنگی زبان و سادگی و استواری بیان در عصر تالی، در تاریخ گردیزی معروف به زین الاخبار هم هست اما این اثر که یک مورخ عصر غزنوی، به نام ابوسعید عبدالحی بن ضحاک آن را از مآخذ مختلف و هم از مشهودات و مسموعات خویش جمع آورده است بیشتر به تاریخ نویسی در مفهوم علمی آن تعلق دارد و از لحاظ اشتمال بر تعبیر ادبی چندان مهم به نظر نمی‌رسد.

این جنبه ادبی در تاریخ نویسی عهد غزنوی مخصوصاً در تاریخ بیهقی، تصنیف خواجه ابوالفضل بیهقی دبیر معروف دیوان رسایل غزنویان به اوج کمال می‌رسد. تاریخ بیهقی که قسمت موجود باقی مانده آن، اکثرش تاریخ مسعودی و شامل نقل حوادث عهد فرمانروایی سلطان مسعود بن محمود غزنوی است از لحاظ نثر نویسی هم مثل تاریخ نویسی قدرت قریحه نویسنده را مایهٔ اعجاب نشان می‌دهد. بیهقی درین اثر توفیق قابل ملاحظه‌یی در جمع بین سادگی لفظ و استواری بیان حاصل می‌کند و اینکه در استعمال الفاظ تازی هم خود را از افراط و تصنع خارج از اندازه برکنار می‌دارد خود توفیق و مزیت پر ارج دیگری برای اوست حتی با آنکه سبک بیانش یکدست نیست این امر نیز تنوع خاصی به بیانش می‌دهد و آن را از آنچه هست در مذاق خواننده دلکش تر می‌سازد. خاصه که مورخ، در نقل تاریخ عصر خویش غالباً قلم را جای جای نگهمیدارد و از اخبار و تواریخ گذشته حکایات جالب و احیاناً مفصل هم بر سبیل استطراد نقل می‌کند و چون درین کار هم از افراط پرهیز دارد این شیوه هم در کلام او مایهٔ ملال و سردرگمی خواننده اش نیست.

از سایر تواریخ ساده و بالنسبه کهن فارسی دو اثر مجهول المؤلف را می‌توان ذکر کرد که لااقل قسمت اصلی آنها از منشآت نزدیک به عصر غزنوی است و با اینهمه صورت کنونی آنها، لامحاله در قسمتی از متن از تصرف کاتبان و کاست و افزود کسانی که عادت به الحاق مطالب مشابه و مناسب در متون قدیم داشته اند البته مصون نمانده است — تاریخ سیستان و تاریخ برامکه.

ازینجمله تاریخ سیستان که ذیل و ملحقات آن هم مجهول المؤلف باقی مانده است در آنچه به اصل متن قدیم آن تعلق دارد از لحاظ ادبی محض نیز تا حدی قابل ملاحظه است. لطف بیان نویسنده در نقل روایت و سادگی و تنوع در اسلوب، این بخش قدیم کتاب را به نحو بارزی از آثار مشابه ممتاز می‌دارد. تاریخ برامکه هم هرچند در حال حاضر نسخه

منحصر به فرد آن از دخل و تصرف کاتبان و ناسخان ایمن نمانده است اصل متن آن که نشان آن در میان تمام این دخل و تصرف های عام پسند هنوز پیداست، کهنه ترمی نماید. شیوه نثر که گاه یادآور سیاق سیاست نامه خواجه نظام الملک است و هرچند در قسمت عمده رنگ تاریخ دارد از عناصر قصه هم در بسیاری موارد خالی نیست.

یک تاریخ مجهول المؤلف دیگر که به همین سبک ساده نویسی در حدود سنه ۵۲۰ هجری تألیف شده است ممکن است با همین تاریخ برامکه همزمان باشد — مجمل التواریخ والقصص. اگر تاریخ برامکه نیز همان کتابی باشد که مؤلف مجهول این کتاب از اقدام به تألیف آن سخن می گوید تفاوت اسلوب آن را با مجمل التواریخ که به هر حال پیداست، باید به حساب جنبه روایی این اثر گذاشت. در واقع مجمل التواریخ با آنکه در نقل برخی روایات افسانه و ش از ذوق ادبی خالی نیست تاریخ علمی و از مقوله تاریخ گردیزی است با تفصیلات بیشتر و معلومات مبسوط تر که در روایات گردیزی نیست.

در عین حال انشاء بالنسبه ساده و روان این آثار به رغم تأثیری که نثر فنی تدریجاً در عهد سلاجقه و پس از آن در آثار برخی مورخان باقی گذاشت همچنان در آثار تعدادی از مورخان دوام یافت و ازین گونه تاریخ ها، اگر آثاری چون تاریخ گزیده تألیف حمدالله مستوفی و زبدة التواریخ تألیف حافظ ابرو در محدوده تاریخ نویسی علمی باقی ماند تواریخ دیگری چون طبقات ناصری تألیف منهای سراج جوزجانی و جامع التواریخ تدوین خواجه رشیدالدین فضل الله وزیر همدانی، غیر از جنبه علمی از فواید ادبی هم خالی نماند و آنچه در دنباله این آثار به وجود آمد و از جمله شامل ظفرنامه های تیموری، مطلع السعدین عبدالرزاق سمرقندی، روضة الصفاء میرخواند و حبیب السیر خواندمیر می شد، مثل همان آثار در عین سادگی نسبی انشاء، تصویرهای زنده و توصیف های جالبی هم از حوادث و احوال عصر را دربرداشت.

به هر حال تصنیف و تدوین تاریخ هایی در اسلوب نثر مصنوع و فنی، در عهد سلجوقیان و بعد از آن، تدریجاً در بین مورخان هم متداول شد و این امر بدون شک انعکاس ذوق و سلیقه عصری بود که کثرت و غلبه اهل مدرسه در مناصب دیوانی شعر را هم از سادگی نسبی سبک خراسانی به آراستگی نمایشی سبک عراقی کشانده بود و البته در دوره یی که تربیت یافتگان مدارس نظامیه در مراتب و مناصب صدور و علماء و کتاب با همین عربی مآبی ها اظهار تفوق جویی می کردند مورخ هم مثل شاعر و کاتب می کوشید تا

درین زمینه از دیگر همگنان باز پس نماند. ازین رو بود که راوندی مؤلف راحة الصدور و جرفاذقانی مترجم تاریخ یمنی، تاریخ را عرصه نمایش قدرت صنعت پردازی ادیبانه کردند و در تاریخ نویسی راه تازه یی گشودند که صورت بالنسبه معتدل آن در تاریخ جهانگشای و صورت افراط آمیز آن در تاریخ و صاف جلوه یافت و حتی تاریخ دوران قبل از اسلام ایران هم در بیان فضل الله حسینی قزوینی مؤلف تاریخ معجم مشحون ازین تعبیرات و الفاظ پر تصنع ادیبانه شد و اقوال و وصایای امثال فریدون و کاوس و اردشیر و بهرام به این زبان فنی و پرتکلف نقل گشت. بدون شک اینگونه آثار از لحاظ انشاء و لغت ارزش خاص خود را دارند و از جنبه تاریخ نویسی هم اعتبار نسبی آنها همواره محتاج نقد دقیق است اما از لحاظ ادبی جز برای کسانی که با لغت و ادب عربی انس و الفتی دارند، مورد توجه نیست و به هر تقدیر سیری در نثر فارسی از شناخت آنها چندان مجالی برای تأمل و تمتع نمی تواند یافت.

بدینگونه، شیوه تاریخ نویسی در طی تحول طولانی خویش آن روشنی و ایجاز را که در تاریخ بلعیمی و تاریخ بهیقی کلام مورخ را بی پیرایه و غالباً درخور اعتماد می ساخت در ادوار بعد تحت تأثیر ذوق تصنع جوی اهل مدرسه از دست داد و در نزد مؤلفان راحة الصدور و تاریخ جهانگشای و تاریخ و صاف مورخ در پشت سر کاتب و ادیب صنعت گرای مخفی ماند و تاریخ به مقوله نثر فنی تبدیل گشت و کسانی چون مؤلف طبقات ناصری و تاریخ گزیده که ازین گرایش ها بالنسبه برکنار ماندند نیز با همین التزام ساده نویسی، چیزی از لحن محکم و استوار مورخان متقدم بر عهد مغول را در کلام خویش حفظ کردند.

۳۲

بعد از تواریخ، سفرنامه ها و تذکره های شخصی از جالب ترین و پرخواننده ترین آثار نثر فارسی در زمینه معلومات تاریخی است. اینکه سفرنامه ناصر خسرو به رغم آنکه نوشته یک شاعر پرمایه و خود قدیمترین نمونه یک گزارش سیاحت در نثر فارسی است از لحاظ «تعبیر ادبی» چندان پرمایه به نظر نمی آید ظاهراً از آن روست که صورت موجود آن به احتمال قوی جز تلخیص متن اصلی از دست رفته یی نباشد. مع هذا لحن شخصی جالبی که در آن هست تفصیلهای ملال انگیزش را که غالباً از لطف تعبیر هم چندان بهره ندارد جبران می کند. به علاوه توصیف شهرهای دور و غریب آنها به تصویر جالبی که نویسنده از دنیای عصر خویش و از تفاوت و تنوع آفاق و اقالیم گونه گونه آن در پیش چشم خواننده نقش می نماید

نوعی واقعیت و تحرک می بخشد و کنجکاو ی پژوهنده‌یی که با علاقه و دلنگرانی خط سیر مسافر حقیقت جوی را بین خراسان و مصر و مکه دنبال می‌کند به نحو جالبی ارضاء می‌نماید. درست است که تذکره شخصی و گزارش احوال هم مثل سفرنامه غالباً در ادوار متأخر، مخصوصاً بعد از صفویه در نثر فارسی رایج گشت، اما در بین آنچه به قبل از آن ادوار تعلق دارد لااقل نفثة المصدور منسوب به نسوی درخور ذکر است که گزارش آلام و احوال نویسنده را در گیرودار فاجعه تاتار به بیان می‌آورد و با آنکه تصنع نثر فنی آن را از حدود ذوق و ادراک خواننده عادی خارج می‌دارد برای آنکس که بتواند از ورای این هنرنمایی‌های ملال آور ظاهری درد و اندوه عمیق باطنی نویسنده را درک و فهم کند کتاب خالی از لطف و جاذبه‌یی نیست، و هیچ چیز بهتر از شکایت آکنده از درد و تأسف این منشی ادیب عزلت گزیده و دور از شغل مانده درگاه خوارزمشاهیان نمی‌تواند غور فاجعه‌یی را که با هجوم تاتار به سقوط دنیایی منتظم که در انسجام خود غرق در فساد و بیداد ناشی از آسایش نسبی هم بود منجر گشت برای خواننده آگاه کنجکاو مجسم کند و حس همدردی و همدلی را در وی برانگیزد.

در ادوار بعد تذکره حزین لاهیجی شاعر و نویسنده پایان عصر صفوی، تصویری مشابه اما صمیمانه‌تر و بی پیرایه‌تر را از آنچه در تاریخ ایران «فتنه افغان» نام دارد عرضه می‌کند و البته آثاری از همان عصر نظیر روزنامه میرزا محمد کلانتر فارس و گزارش نیم جدی رستم التواریخ که به رغم دعوی مؤلف صحت اقوالش چندان موثر اعتماد به نظر نمی‌آید، نیز این تصویر را تکمیل می‌کند و بر بعضی نقاط ابهام‌آمیز آن پرتوهایی نیز می‌افکند. تذکره حزین در عین حال گزارش سفر مؤلف به دیار هند و شرح سرگردانی‌های اوست که سرانجام با مرگ وی در بنارس هندوان به سکون ابدی منتهی می‌گردد و نقل داستان این بی‌سامانی‌ها لطف و تأثیر خاصی به کلام وی می‌دهد.

این گونه تذکره‌های شخصی در گزارش‌هایی که برخی سیاحان هندی یا هندی، از احوال اروپا داده‌اند، در بین سایر تازگی‌ها نشانه‌هایی از تجدد را هم در نثر فارسی مجال بروز می‌دهد. از یگانه آثار تحفة العالم تصنیف عبدالله شوشتری، سفینه طالبی اثر ابوطالب خان و شگرف‌نامه اعتصام‌الدین اولین توصیف‌های جالب را در باب احوال و آداب اقوام اروپایی خاصه انگلیسان (= انگریز) که از همان ایام شرق نزدیک و هند مقهور جاذبه تمدن و عرصه مطامع استعماری آنها شده بود به دست می‌دهند.

در بین سفرنامه‌هایی که در همین زمینه‌ها در خود ایران و به وسیله نویسندگان ایرانی به وجود آمد از جمله حیرت‌نامه سفر، سفرنامه میرزا صالح شیرازی، و گزارش مسافرت خسرو میرزا به روسیه را می‌توان نام برد که هرچند غالباً از جهت «تعبیر ادبی» ارزش زیادی ندارد و در بعضی موارد سادگی و بیخردی و احياناً دروغ‌پردازی عمده نویسندگان خواننده را ناخرسند می‌سازد از لحاظ سادگی انشاء و اشتغال بر نحوه اولین برخوردهای بین شرق و غرب خالی از لطف نیست. البته علاقه شخصی و تا حدی پلهوسانه ناصرالدین شاه قاجار به ثبت و نشر واقعات سفرهای خویش نیز آنچه را در شرح مسافرتها از جانب وی تحریر یا به وی منسوب گشت بهانه‌یی برای ترویج این گونه گزارش‌ها ساخت و لاجرم تا حدی هم از اسباب رواج ساده‌نویسی در نثر فارسی گشت. خاطرات میرزا علی خان امین‌الدوله، و روزنامه خاطرات محمدحسن خان اعتمادالسلطنه انعکاس این ساده‌نویسی ادیبانه را در اینگونه آثار عهد ناصری نشان می‌دهد و ظاهراً تقلید اسلوب سفرنامه‌نویسی در سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ حاج زین‌العابدین مراغه‌یی و مسالک‌المحسنین طالبوف هم که از عوامل نشر اندیشه آزادی در ایران اواخر عهد قاجاری محسوبند خود نشانه‌یی از تأثیر عمیق این گونه سفرنامه‌ها و تذکره‌های شخصی در نثر فارسی پایان عهد قاجار باید باشد.



سنت‌های نامه‌نویسی که سلطانیات و اخوانیات را هم مثل گزارش‌های شخصی و سفرنامه‌ها از مآخذ و لواحق تاریخ می‌سازد نامه‌نویسی را در نثر فارسی ارج و اهمیت خاص بخشید. سابقه این سنت‌ها در فرهنگ ایران به آیین دبیری عهد باستان می‌رسد و متن پهلوی معروف اندر آیین نامک‌نپشتن، یک الگوی قدیم این سنت را به دست می‌دهد و آن را به آنچه تحت تأثیر فرهنگ پهلوی به عنوان ادب شهرت یافت مربوط می‌دارد.

به هر حال در زمینه نامه‌نویسی در نثر دری، در مقابل سلطانیات که عنوان نامه‌های اداری و دیوانی است اخوانیات نوشت و خواند شخصی را که مابین اشخاص واقعی مبادله می‌گردد شامل می‌شود و البته درین هر دو مقوله چیزی از آداب و رسوم نامه‌نویسی بر شیوه مذکور در آیین نامک‌نپشتن هست چنانکه نامه‌نویسی تعلیمی رایج در نزد علما و صوفیه هم لا اقل در نامه‌تسرب به گشنسپ شاه سرمشقی باستانی دارد و برخلاف اخوانیات و سلطانیات که در نثر کلاسیک فارسی تدریجاً به تصنع می‌گراید و در تکلفات صنعتی نثر فنی طراوت و

حیات خود را از دست می‌دهد، مکتوبات تعلیمی مخصوصاً در نزد صوفیه درخشنده‌گی و صفای یک زبان ساده و شفاف را که متعهد تقریر مطلب و حلّ مشکل مخاطب می‌شود حفظ می‌کند و برخلاف صورت موجود نامهٔ تنسر که انشاء مصنوع ابن اسفندیار مترجم آن، لطف و صفای متن جزل و محکم اصلی را باید تا حد زیادی کاسته باشد. این گونه نامه‌ها به نحوی که در مکاتبات صوفیه و مشایخ قوم انعکاس دارد غالباً پاره‌یی عناصر را از تعبیر ادبی و حتی از زبان شعر دربر دارد و نثر دردی را در شیوهٔ بیانی نزدیک به شعر از لطف تعبیر سرشار نگه میدارد.

از مقولهٔ سلطانیات و اخوانیات منسوب به کاتبان درباری نمونه‌های معدود بازمانده از عهد غزنوی که احیاناً در تاریخ بیهقی آمده است سادگی و روانی معمول نثر عصری خود را دارد.^{۹۸} اما از دوران سلجوقیان درین مقوله، مجموعهٔ معروف به عتبة الکتبه از منشآت منتجب‌الدین اتابک جوینی موسوم به علی بن احمد الکاتب درخور ذکر است که با وجود متانت و جزالت انشاء نشانهٔ چندانی از لطف بیان واقعی که ورای تصنیعات فنی است در اجزاء آن نیست. این مجموعه در اواخر عهد سنجر به اشارت وزیر سلطان از طرف خود کاتب جمع و تدوین شده است و در حقیقت به قول علامه قزوینی «یادگار است از انشاء معمول در ادارات دولتی سلجوقیان در اواسط قرن ششم هجری».^{۹۹} از بعضی قرائن هم برمی‌آید که کاتبان دیوانی در آن اعصار این مجموعه را همچون سرمشق تعلیم انشاء تلقی می‌کرده‌اند و وقتی کتابی با چنین انشاء جزل و محکم اما آکنده از سجع و اطناب^{۱۰۰} سرمشق کاتبان دیوان گردد پیداست که انشاء اداری درین عهد تا چه حدّ باید به اقتضای غلبهٔ ذوق اهل مدرسه از سبک نامه‌های اداری ساده و ملطفه‌ها و توقیع‌های موجز و عاری از تکلف عهد غزنوی که نمونهٔ آنها در تاریخ بیهقی هم هست دور افتاده باشد.

دو مجموعهٔ دیگر از همین گونه منشآت دیوانی در مکاتیب رشیدالدین وطواط بهاء‌الدین خوارزمی دبیران دیوان رسایل در دستگاه خوارزمشاهان باقی است که مجموعهٔ اخیر التوسل الی الترسل نام دارد و مقدمهٔ آن شامل اشارت‌هایی به شیوهٔ نویسنده‌گی هم هست.^{۱۰۱} هر دو مجموعه که در زمان خود سرمشق بلاغت دیوانی عصر محسوب می‌شده‌اند نمایشگاه ملال انگیزی از تمام صنعت بازی‌ها و سجع‌پردازی‌های آمیخته به اطناب و تطویل و تکلف به نظر می‌آیند و اگر استنباط پاره‌یی اطلاعات تاریخی و اشارات مربوط به نظامات اداری عصر از آنها حاصل نمی‌شد خوانندهٔ امروز در آنها جز نمونهٔ کامل مهمل نویسی و فساد انشاء

چیزی نمی‌دید و هنر واقعی نویسندگان آنها را تنها عبارت ازین می‌یافت که به کمک سجع و موازنه و جناس و مراعات نظیر حدّ اقل معنی را در حداکثر عبارت بگنجانند و بسا که غرض و فایده منظور از انشاء نامه هم — اگر هیچ غرض و فایده قابل ملاحظه‌یی در اصل انشاء آنها منظور بوده است — نیز درین ضمن فوت و لوٹ می‌شد.

جالب آنست که حتی آنچه درین عصر اخوانیات خوانده می‌شد و شامل مکاتبات دوستانه بود نیز آنگونه که از نمونه‌های موجود آنها درین مجموعه‌ها برمی‌آید همچنان دچار همین آفت اطناب و تصنع بی فایده است و در واقع این شیوه تا مدت‌ها بعد که نشان آن در اخوانیات اهل ادب^{۱۰۲} باقی ماند همچنان منشآت شخصی آنها را مثل منشآت اداریشان چیزی شبیه محرکه آرایشی‌های منشیانه ساخت و اینهمه، نیز حاصل عمده‌یی که به بار آورد فساد و انحطاط در نثر فارسی و صعوبت ارتباط فکری بین عامه مردم و نویسندگان عصر بود.^{۱۰۳}

درست است که ازین مجموعه‌ها و برخی جوامع منشآت دیگر بعضی اسناد تاریخی هم به دست می‌آید که وثایق و متون و عهدنامه‌های اصیل را تکمیل و ایضاح نیز می‌کند اما آنچه تنها ازین مجاری درین زمینه حاصل می‌شود غالباً جز سوادى از اصل اسناد و احتمالاً با حذف عمدی جزئیاتی که ذکر آنها متضمن فواید ادبی به نظر نمی‌آمده است و نویسنده هم، به افشاء آنها مأذون نبوده است نیست و مورخ در تمام موارد بر صحت آنها نمی‌تواند اعتماد کند اما این گونه اسناد باز هر یک در حدّ خود متضمن فوایدی هم هست و با استخراج و تدوین و تنظیم مجموعه‌هایی از آنها می‌توان پاره‌یی نکات تاریخی و اجتماعی گذشته را روشن نمود. البته اسناد و مکتوبات مجعول هم درین میان هست که شناخت آنها محتاج دقت است و استناد بدانها که غالباً وسوسه دست‌یابی به مآخذ تازه و نشناخته، مورخ را از نقد دقیق آنها هم ممکن است مانع آید مورث خطاست و ازینجمله است نامه منسوب به حسن بن صباح در خطاب به سلطان سلجوقی که در مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری و بعضی مجموعه‌ها نقل شده است و برخلاف پندار برخی محققان معاصر که به آن استناد کرده‌اند^{۱۰۴} ارزش تاریخی ندارد و در سراسر آن آثار وضع و جعل پدیدست.^{۱۰۵}

مکتوبات رشیدی منسوب به رشیدالدین فضل‌الله وزیر معروف مغول هم که غیر از سلطانیات متضمن انواع مکتوبات از اخوانیات و شخصیات نیز هست، مخصوصاً در آنچه به فرزندان و عمال خود در ولایات می‌نویسد و غالباً متضمن توصیه در نکوداشت علماء و صوفیه

و محتاجان و حاکی از بلند نظری و نیکخواهی اوست، علاوه بر فواید تاریخی مربوط به حوادث عصری و به رغم نشانه های فساد و انحطاط که احیاناً درین انشاء آکنده از صنعت و رویت پیداست باز نمونه جالبی از نثر ادبی عهد مغول را درین زمینه عرضه می کند. همچنین مکتوبات مولانا جلال الدین صاحب مثنوی هم با آنکه قسمتی از آن مشتمل بر بعضی مطالب شخصی و تقریباً تمام آن بر شیوه نثر التوسل الی التوسل به نظر می رسد اخوانیات آن از فواید عرفانی و اخلاقی بسیار خالی نیست و همین فوایدست که آثار فساد رایج در نثر فنی را که به اقتضای زمان و تا حدی به تقلید منشآت امثال بهاء الدین خوارزمی و رشید و طواط در آن راه یافته است در آن جبران می کند.

از نامه های منسوب به صوفیه و علماء عهد سلجوقی آنچه به نام مکاتیب غزالی خوانده می شود با آنکه در برخی موارد جز نقل برخی معانی یا تلخیص پاره یی اقوال او در آثار دیگرش به نظر نمی رسد در صحت انتساب اکثر آنها جای تردید نیست. سادگی بیان نویسنده که چاشنی محبت و ذوق معرفت دارد، گیرایی و جاذبه فوق العاده یی به آنها می بخشد که گه گاه پاره یی سخنان او را در کیمیای سعادت به خاطر می آورد. مکاتیب عین القضاة همدانی معروف به قاضی همدان هم از لطایف ذوقی مشحونست و پاره یی از آنها در حدی است که خود به رسالات حکمی موجز و مستقل می ماند.^{۱۰۶} کسانی که در زمان قاضی مخاطب این مکتوبات بوده اند یا بعدها، این آثار را با ذوق ارادت و علاقه خوانده اند آنها را غالباً تغزلی صوفیانه اما با نثری شفاف و آکنده از تصاویر نورانی تلقی کرده اند. تعدادی از مکاتیب شیخ احمد غزالی که ضمن مکاتیب شاگردش عین القضاة آمده است از همین مقوله و مثل آنها آکنده از شور و حال به نظر می رسد. اما مکاتیب سنائی به رغم آنکه خالی از فواید عرفانی نیست این شور و حال را ندارد و از مقوله نامه های تعلیمی صوفیه به شمار نمی آید.

نامه هایی هم که از شیخ ابوسعید میهنه در جواب درخواست یا سؤال یاران باقی است هر چند صحت انتساب تمام آنها محقق نیست با وجود ایجاز و اختصار یی که در آنها هست غالباً درد و شوری محسوس دارد و قدرت تأثیری که در آنها هست به نحو حیرت انگیزی مایه امتیاز آنهاست. اما از مکتوبهای تعلیمی و انتقادی جالبی هم که بین شیخ عبدالرزاق کاشانی شارح معروف فصوص الحکم ابن عربی با علاءالدوله سمنانی در باب مسأله وحدت وجود و اعتقاد مشایخ درین باب مبادله می شود شیوه اهل قبل و قال بیش از شیمه صاحبان

ذوق و حال مستفاد می‌شود.

آنچه مکاتیب عبدالله قطب نام دارد نیز لطف و حالی دارد و علاوه بر اشتغال بر لطایف تعلیم متضمن تعبيرات دقیق و نافذی است که نشر را مثل شعر خیال انگیز و مؤثر می‌سازد و دقایق و اسرار مورد بحث را با طرز تعبیری و رای شیوه عادی ملموس و محسوس می‌کند. نویسنده که مرشد و شیخ صوفی مشربی از اهل جهرم، معروف به قطب بن محیی، بوده است مریدان بسیاری در نواحی جهرم داشته است که به تشویق وی و برای اجتناب از ایذاء و تشویش منکران قریه‌یی به نام اخوان آباد ساخته بوده‌اند و آنجا تحت تعلیم و ارشاد شیخ و مکاتیب وی اوقات خود را فارغ از شواغل دیگر صرف ذکر و عبادت و تفکر و عزلت می‌کرده‌اند و مقارن ظهور صفویه (ح سنه ۹۰۰) تعداد قابل ملاحظه‌یی داشته‌اند. از قراین برمی‌آید که قطب بن محیی شیخ و مرشد این جماعت مقارن این ایام در نواحی لار و جهرم نفوذ و قبولی تمام داشت با علاءالملک حاکم مستقل لار که به دنبال مقاومت استقلال جویانه سرانجام نسبت به شاه اسمعیل اول صفوی ناچار به اظهار تبعیت شد (ح ۹۱۵) نیز مربوط بود و از جانب وی با نظر تکریم و توقیر نگرسته می‌شد.

مکاتیب قطب از جهت انشاء چنانکه علامه قزوینی خاطرنشان می‌کند «در نهایت سلاست ~ بدون اطناب مُمل یا ایجاز مخّل و به کلی عاری از تکلف و تصنع»^{۱۷۷} می‌نماید. این مکاتیب هر چند خطاب به اصحاب اخوان آبادست و در مجالس آنها با آداب خاص قرائت می‌شده است و اکثر مطالب آنها هم متضمن دلالات و مواعظ یا تفسیر اقوال مشایخ یا جواب ایرادات منکران است تصوف معتدلی را تعلیم می‌کند که جامع بین طریقت و شریعت، و از مقوله سخنانی است که احیاء علوم الدین غزالی و عوارف المعارف شیخ سهروردی هم متضمن آنست و با اینهمه لحن بیان در سراسر این مکتوب‌ها قدرت و جاذبه‌یی پرمایه دارد و کلام نویسنده در آنها گه گاه به نوعی شعر صوفیانه می‌ماند که به قول «قطب» حدیث خود اوست به دیگران مربوط نیست.^{۱۷۸} این نامه‌ها که در ظاهر اخوانیات عصر شیخ و مربوط به اصحاب اخوان آباد اوست هنوز از ورای قرن‌ها با خواننده عصر ما سخن می‌گوید، صدای نویسنده را در گوش جان هر مستمع صاحب حال منعکس می‌کند، و وی را از استغراق در حیات مبتذل هر روزینه به عوالم صفا و محبت عارفان دعوت می‌کند و آفاق تصوف را در خاطر وی نقش و رنگ جالب می‌دهد.

۳۴

اینکه نامه نویسی هم در نزد صوفیه وسیله‌ی برای نشر تعالیم عرفانی تلقی شد نه فقط از شوق و علاقه‌ی که مشایخ و کاملان قوم در نشر آن آراء داشته‌اند حکایت دارد بلکه غورنمود تعلیم را در اذهان طبقات طالبان هم نشان می‌دهد. آثار صوفیه در بین قدیمترین نمونه‌های نثر فارسی مرتبه ممتازی دارد. ازین جمله حتی آنچه جنبه تعلیمی دارد احیاناً از لطایف تعبیّرات ادبی خالی نیست اما آنچه اذواق و مواجید قوم را تعبیر می‌کند غالباً لطف و جاذبه فوق العاده دارد و در برخی موارد ذوق و آهنگ شعر پیدا می‌کند.

در بین قدیمترین نمونه‌های نثر تعلیمی صوفیه شرح تعریف مستملی بخاری، و کشف المحجوب هجویری غزنوی با وجود اشتغال بر مباحث نظری گه گاه روایات و حکایات و تمثیلات جالبی را هم متضمن هستند ازین رو اشتغال بر لطایف دقایق حکمی و عرفانی آنها را در حکم آثار علمی محض و خارج از مقوله آثار ادبی قرار نمی‌دهد و لاجرم سیری در گذشته نثر فارسی بدون مروری بر آنها ممکن نیست.

از کتابهای تعلیمی صوفیه تصویری از آداب و رسوم قوم را در طی تحول تاریخی می‌توان به دست آورد. این تصویر، نهضت تصوف را در قرون نخستین اسلامی مخصوصاً در خراسان و عراق زنده و جوشان و پرتحرک نشان می‌دهد. درین نهضت طریقت غالباً با شریعت توافق دارد و عدول از شریعت هرگز موجب نیل به حقیقت نمی‌شود. ازین جمله شرح تعریف و کشف المحجوب درین باره که طریقت نباید دستاویز عدول از شریعت گردد تأکید دارند و آنچه درین مقام در باب معاملات و مکاشفات به بیان می‌آورند این دعوی را روشن می‌کند.

در تاریخ نثر فارسی شرح تعریف فعلاً قدیمترین اثر تعلیمی صوفیه است که متن آن باقی است. اما کتاب شرحی است که ابوالبراهیم اسمعیل بن محمد بخاری معروف به مستملی بر کتاب التعریف لمذهب التصوف تصنیف امام ابوبکر محمد بن اسحاق بخاری کلاباذی (وفات ۳۸۰) نوشته است و در عین حال متضمن ترجمه متن کتاب التعریف هم هست. بر کتاب التعریف کلاباذی شرحهای متعدد نوشته‌اند و ظاهراً شرح فارسی مستملی را باید از مهمترین شرحهای آن کتاب محسوب داشت. نویسنده شرح که از قرار روایت سمعانی در ۴۳۴ هـ. وفات یافته است با اقدام به ترجمه و شرح این کتاب می‌خواسته است مذهب تصوف را از آلائش اقوال و تعالیم مدعیان تصفیه کند و سرزنش منکران را که در واقع

متوجه اقاویل مدعیان است از حقیقت تصوف دفع نماید. به عبارت دیگر هدف شارح آن بوده است که جویندگان طریقت را درین راه هدایت نماید و کسانی را که نمی‌توانسته‌اند از زبان تازی بهره‌یابند از حقیقت این تعلیم آگاه و هم از پیروی مدعیان بی‌نیاز سازد. ظاهراً به همین سبب هم بوده است که اثر خود را نورالمریدین و فضیحة المدعین خوانده است.^{۱۹۹}

کشف المحجوب هجویری هم بعد از شرح تعرف از قدیمترین آثار تعلیمی صوفیه محسوبست. این کتاب و همچنین ترجمه رساله قشیره تألیف امام ابوالقاسم قشیری (وفات ۴۶۵) که ظاهراً شاگردی از اصحاب امام آن را به فارسی انشاء کرده باشد نیز در واقع ناظر به تقریر آراء و آداب صوفیه بر شیوه تعلیم مذکور در شرح تعرف و مبتنی بر جمع بین شریعت و طریقت است. هجویری در تألیف کشف المحجوب ظاهراً از الگوی رساله قشیره (تألیف ۴۳۸) استفاده کرد و خود او چندی قبل از امام قشیری در لاهور در سرزمین پنجاب (۴۶۵) وفات یافت.

سلسله کتابهای تعلیمی صوفیه بعد از کشف المحجوب و شرح تعرف از جمله مرصاد العباد نجم الدین رازی معروف به دایه، و مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه تدوین و تحریر عزالدین محمود کاشانی بر مبنای عوارف المعارف سهروردی، و مقصد اقصی تصنیف عزیزالدین نسفی را شامل است که آنها نیز متضمن جمع بین طریقت و شریعت مانده‌اند و با وجود اشتغال بر مباحث نظری لطف و جلایی کم‌نظیر به نثر تعلیمی صوفیه داده‌اند. درین زمینه، البته از کیمیای سعادت تصنیف امام ابوحامد غزالی (وفات ۵۰۵) و رسایل خواجه عبدالله انصاری شیخ الاسلام هرات (وفات ۴۸۱) و تصنیفات شیخ احمد جام معروف به زنده پیل (محررم ۵۳۶) هم باید یاد کرد که تأثیر آنها در آثار صوفیه بعد از آنها غالباً به نحو قابل ملاحظه‌یی محسوس و محقق است.

از سایر آثار صوفیه که در واقع نثر تعلیمی آنها را شامل می‌شود مجالس و مقامات مشایخ آنهاست که شامل تذکره احوال و گزیده اقوال آنها نیز هست. ازین جمله مجالس سبعة مولانا جلال الدین و فیه مافیة وی شامل مقالات و مواعظ اوست معارف بهاء ولد و مقالات شمس تبریز آراء و اقوال آنها را متضمن است فواید الفؤاد امیر حسن دهلوی جامع قسمتی از مجالس نظام الدین اولیاء (وفات ۷۲۶) و خیر المجالس تألیف حمید قلندر شامل قسمتی از مقالات و سخنان شیخ نصیرالدین چراغ دهلوی (۷۵۷) است که غالباً نثری ساده و پرمحتوا و مؤثر دارند.

در بین کتب راجع به مقامات مشایخ اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید که با وجود نقل کرامات نامعقول و حکایات ساده لوحانه مشتمل بر لطایف زیادی از اقوال عرفانی شیخ هم هست و از جهت نویسندگی نیز انشاء محمد بن منور مؤلف کتاب و نواده شیخ خود نمونه جالب و دلپذیری از نثر صوفیه است اما آنگونه هم که بعضی معاصران ما از روی مبالغه دعوی کرده اند ازین لحاظ مزیت فوق العاده‌یی ندارد. فردوس المرشدیه در مقامات شیخ مرشد ابواسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی و سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله بن خفیف شیرازی، و مناقب العارفین احمد افلاکی در مقامات و احوال مولانا جلال الدین بلخی رومی صاحب مثنوی نیز نمونه‌های دیگر ازین گونه مقامات است که هم علاوه بر اشتغال به لطایف اقوال متضمن نثری ساده و محکم و در عین حال متجانس و موافق با ذوق اهل عصر به نظر می‌آیند.

آثاری چون تذکرة الاولیاء شیخ فریدالدین عطار، طبقات الصوفیه املاء خواجه عبدالله انصاری براساس طبقات سلمی به زبان اهل هرات، نفحات الانس عبدالرحمن جامی که ترجمه و تکمله آن به زبان دری رایج در عصر مؤلف محسوبست و رشحات عین الحیات تصنیف مولانا علی صفی پسر ملا حسین واعظ کاشفی شامل ترجمه احوال مشایخ صوفیه و در عین حال حاوی کرامات و مقالات آنهاست و چون در تمام اینگونه آثار طبقات عام مخاطب بودند نثر فارسی در نزد نویسندگان آنها غالباً از تعقید و ابهام و ایجاز و اطناب خالی است. اکثر آنها نیز مثل مقامات مفرد که در احوال مشایخ مختلف تصنیف شده است و با وجود اهتمام نویسندگان در نقل احوال واقوالی که در خارج از حوزه محدود مریدان و معتقدان قوم قابل قبول نمی‌نماید متضمن لطایف اقوال حکمت‌آمیز است که نقل آنها به نثر صوفیه که گاه صیغه شعر می‌دهد و در پاره‌یی موارد حتی در اذهان غیر صوفی نیز تأثیر شگرف دارد. به این مجموع، البته نثر تغزلی و خطابی صوفیه را هم باید افزود که شامل خطابات عاشقانه، مناجات‌های عارفانه و اشارات تشویقی است و از جمله در رسایل خواجه عبدالله انصاری، تمهیدات عین القضاة همدانی، سوانح شیخ احمد غزالی، لمعات شیخ فخرالدین عراقی، رسالات عزیزالدین نسفی، و لوائح عبدالرحمن جامی که گاه به اوج لطف و تأثیر می‌رسد و با آنکه لطایف معانی در غالب این آثار در پرده‌یی از بدیع و رمز و استعاره مستور می‌گردد کسانی که با طرز بیان قوم آشنایی دارند در آنها چاشنی ذوق قابل ملاحظه‌یی می‌یابند.

۳۵

تعالیم صوفیه چنان محرکهایی در احوال و اوضاع اجتماعی قرون نخستین اسلامی یافت که حتی در افکار و آراء حکماء و اهل فلسفه هم مجال انعکاس پیدا کرد چنانکه تعلیم فارابی و ابن سینا هم از تأثیر آن خالی نماند. ۱۱۰ البته آثار تعلیمی حکماء مثل دانشنامهٔ علایی تصنیف شیخ الرئیس ابن سینا و اساس الاقتباس تألیف خواجه نصیرالدین طوسی که نظایر آنها در تصنیفات خرد و بزرگ سایر حکما هم هست به مقولهٔ نثر ادبی مربوط نیست اما رساله‌های رمزی و قصه‌های تمثیلی حکما که زبدهٔ تعالیم و آراء آنها را در قالب قصه و رمزی می‌پرورند قسمتی از آثار فلسفی متعلق به زبان فارسی را در قلمرو نثر ادبی وارد کرده‌اند و بدون اشارت به برخی از آنها مروری بر تمام آفاق نثر فارسی ممکن نیست. ۱۱۱

ازین میان قصه‌های رمزی ابن سینا هرچند اصل آنها عربی است در ترجمهٔ فارسی بازمانده از آنها باز آن اندازه کهنگی هست که از لحاظ نثر فارسی از نمونه‌های قدیم این گونه قصه‌های رمزی به شمار توانند آمد. بعد از شیخ هم نمونه‌هایی از اینگونه قصه‌ها را در آثار شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی معروف به شیخ مقتول (۵۸۷) باید جست که در آنها نیز مثل رسالات شیخ تصوف با حکمت می‌آمیزد و ترکیب فلسفی بدیع جالبی به وجود می‌آورد.

ازین جمله، رسالهٔ حیی بن یقظان ابن سینا هم در زمان حیات شیخ و ظاهراً تحت نظارت و اشراف خود وی به امر علاء‌الدین ابوجعفر بن کاکویه و گویا به وسیلهٔ شاگردش ابوعبید جوزجانی به فارسی نقل و شرح شد (ح ۴۳۰). اصل رساله را شیخ در مدتی که به قلعهٔ فردجان محبوس بود، اندک زمانی بعد از مرگ شمس‌الدوله دیلمی (ح ۴۱۲) و قبل از فرار به اصفهان تصنیف کرد و مترجم فارسی به این نکته که آن را به فرمان علاء‌الدوله ترجمه کرده است تصریح دارد و عنوان «خواجه رئیس» که در مقدمهٔ خویش در حق شیخ به کار می‌برد ظاهراً نشان آنست که به هنگام ترجمه هنوز شیخ زنده بوده است و شاید از اقدام مترجم به نقل آن هم آگاهی و برآن اشراف و نظارت داشته است و با این قرائن احتمال آنکه مترجم شاگرد وی ابوعبید جوزجانی بوده باشد خالی از قوت نیست و به هر حال قصه را، حتی در همین شکل ترجمهٔ فارسی آن می‌توان یادگار جالبی از نثر فارسی عصر شیخ و از تقلیدهای انشاء خود وی به شمار آورد.

درین قصه، که البته آن را با آنچه به همین نام به وسیله ابن طفیل اندلسی تصنیف شد نباید خلط کرد، حی بن یقظان پیری از اهل بیت المقدس است که رمزی از «عقل فقال» در نزد حکما محسوبست و سالک راه معرفت که تصویری از نویسنده رساله است به رهنمونی او، در ضمن سیر در آفاق عالم، حقایق مابعدالطبیعه را به صورت عجایی شگرف ممثّل می یابد، از چشمه معرفت جرعه می نوشد، بر قطع منازل راه و عبور از مضایق دشوار قدرت می یابد و عالم ماده و معنی را طی می کند تا به جناب حق راه می یابد و بدینگونه شیخ در پایان قصه نشان می دهد که عقل حکیم در ادراک آنچه نزد سالک طریقت غایت مقصود محسوبست مورد اعتماد و موجب نیل به مرادست و در واقع حکمت فیلسوف در نهایت سیر به معرفت عارف منتهی می شود.

از سایر قصه های رمزی که به ابن سینا منسوبست در باب قصه عربی سلامان و ابسال او آگاهی چندانی در دست نیست. آنچه خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات خویش بر سیل خلاصه داستان، از آن نقل می کند و بعدها عبدالرحمن جامی از حاصل آن منظومه ی کوتاه به فارسی در وجود می آورد متضمن تفصیل کافی از جزئیات اصل روایت شیخ نیست و ارتباط آن را با ترجمه یی که حنین بن اسحق از قصه یی به همین عنوان داشته است نیز نمی توان دانست و به هر حال چون در نثر فارسی هم از یک ترجمه قدیم آن نشانی نیست در آن باره اینجا حاجت به بحثی هم نمی ماند.^{۱۱۲} رساله الطیر شیخ هم که از باب الحمامة المطوقه کلیله و دمنه متأثر می نماید و مثل قصیده عینیه شیخ احوال نفس را در مراتب نزول و صعود آن تمثیل می نماید و در عین حال تا حدی منشأ الهام امام ابو حامد غزالی در رساله الطیر وی نیز به نظر می رسد، در شکل موجود ترجمه فارسی خویش البته نمونه نثری قدیم محسوبست که با این حال به اندازه ترجمه حی بن یقظان شیخ قدمت ندارد. این ترجمه رساله الطیر شیخ بنا بر مشهور از انشاء شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی است که از خود وی نیز در زمینه تصنیف اینگونه قصه ها آثار ارزنده یی باقی است.

در حقیقت اوج کمال قصه های رمزی در مفهوم فلسفی خود در آثار شیخ اشراق جلوه دارد که تعلیم فلسفی او جامع بین حکمت و تصوف است و مخصوصاً روح و زبان تصوف درین آثار فلسفی وی غلبه بارز بیشتر دارد. در بین اینگونه آثار شیخ، رساله عقل سرخ، رساله لغت موران و آواز پر جبرئیل و رساله فی حالة الطفولیه قدرت وی را در تقریر مسایل فلسفی به زبان رمز و تمثیل در نثر فارسی نشان می دهد و رساله غربت غریبه وی نیز که از عربی به

فارسی هم نقل شده است شاهد دیگر بر قدرت قریحه او در ابداع این گونه قصه هاست. به هر حال شیخ اشراق که در تاریخ فلسفه اسلامی بیشتر به سبب آثار تعلیمی عربی خویش مثل حکمة الاشراق و هیاکل النور و تلویحات اهمیت دارد در ادب فارسی غالباً به عنوان نویسنده‌ی مبدع در شیوه قصه‌های رمزی فلسفی در خور یادآور است.

البته قصه‌های رمزی که در زبان فارسی مخصوصاً در نزد فلاسفه و صوفیه نمونه‌های جالب دارد همه از مقوله فلسفی نیست، قصه‌هایی نیز هست که رنگ تغزلی دارد و در آنها رمز در پرده استعاره مخفی است. اینگونه آثار با آنکه از لحاظ تعبیر ادبی غالباً خالی از لطف نیست در بعضی موارد ضعف یا فقدان عنصر تعلیم که در آنها اندیشه را به چالش بطلبد به آنها حالتی بیمارگونه و ملال انگیز می‌دهد. یک نمونه ازین جمله داستان حسن و دل تصنیف محمد بن سبیک نیشابوری (وفات ۵۸۵۲ هـ.) را می‌توان نام برد که از بعضی جهات یادآور داستان فرانسوی رمان دلاروز^۵ از آثار قرون وسطی در آن زبان است. استعاره رمزآمیز آن هم متوجه جستجوی اکسیرست در عشق که خود مضمونی شایع در کلام غزلسرایان فارسی زبان نیز هست: اینجا شاهزاده «دل» که فرزند «عقل» است و در سرزمین «بدن» حکمروایی دارد به شهزاده بانوی «حسن» که دختر عشق است و در سرزمین «دیدار» فرمانروایی دارد عاشق می‌شود. در هجر معشوق هم به درد و اندوه دچار می‌آید «نظر» را به جستجوی معشوق می‌فرستد و عاشق و معشوق در دنبال یک سلسله حوادث که جنبه رمز و استعاره دارد، سرانجام به وصل هم می‌رسند. اینکه قصه به همین صورت که هست چند بار هم به زبان ترکی نقل شده است تأثیر این گونه قصه‌های رمزآمیز تغزلی را در اذهان شرقی نشان می‌دهد و نشانه‌ی از پیوندیست که در زبان فارسی بین نثر ادبی با شعر هست و اجتناب از آن نه مقبول است نه ممکن.

۳۶

ترکیبی تازه از تعالیم اهل فلسفه با بعضی آراء صوفیه در نثر تعلیمی باطنیه به آثار این فرقه مجال نشر در خارج از حوزه مذهبی آنها داد و تا حدی سبب قبول آنها در اذهان و اذواق مستعدان گشت. از آنچه در آثار قدیم این فرقه در نظم و نثر فارسی باقی است سعی مستمری را که قوم در طرح سؤالات حیرت انگیز و دهشت آور در مباحث الهی و مذهبی

^۵ Roman de la Rose.

داشته اند به عیان می توان نشان داد. در واقع طرح این گونه سؤالا و سعی در تأویل ظواهر آیین به معانی باطنی آنها وسیله یی بوده است که داعیان قوم از آن طریق اذهان ضعیف کنحکاو را می آشفته اند و با ایجاد حیرت و تردید در افکار مردم را شکار «تبلیغات» دعوتگران «اهل تعلیم» (= اسمعیلیه) می کرده اند.

در قدیمترین آثاری که ازین طایفه در نظم و نثر فارسی باقی است انعکاس این گونه سؤالا را در محیط دعوت قوم همه جا آشکار می توان یافت. از جمله، قصیده سؤالیّه ابوالهیثم جرجانی و دو شرح قدیم فارسی که بر آن نوشته اند اهمیت اینگونه سؤالاها را در نزد داعیان اسمعیلی و نقش آنگونه اندیشه ها را در طرح و نشر تعلیم قوم معلوم می دارد. ابوالهیثم از کسانی است که ظاهراً در عهد سامانیان در ماوراءالنهر و خراسان تعلیم «اهل تعلیم» را نشر می کرده است. یک شرح این قصیده اش که شامل جواب به سؤالهای فلسفی اوست منسوب به محمد بن سرخ نیشابوری است که خود نه سال شاگرد ابوالهیثم بوده است و ظاهراً اثر خود را در حدود سالهای ۳۷۰ هجری تصنیف کرده باشد^{۱۱۳} در عصر سامانی.

شرح دیگری که ازین قصیده باقی است جامع الحکمتین نام دارد و از آثار ناصر خسرو علوی شاعر و حکیم اسمعیلی مذهب خراسان عهد سلجوقی است. ناصر خسرو این شرح را به درخواست علی بن اسد امیر بدخشان نوشته است (۴۶۲ هـ.) و تقریر وی درینجا، در تبیین مبانی فلسفی و مذهبی باطنی اهمیت خاص دارد. تعداد دیگری از همین گونه آثار در نثر فارسی این ایام باقی است که همچنین، متضمن تعلیم باطنی و آراء فلسفی و کلامی آنهاست. ازینجمله رساله موسوم به گشایش و رهایش، خوان اخوان، وجه دین، زاد المسافرین؛ و رساله روشنایی نامه منشور معروف به شش فصل با آنکه بعضی از آنها نسخه های قدیم موثق و قابل اعتماد هم ندارند ظاهراً همه به ناصر خسرو مربوط باشند و تردیدهایی که گه گاه در صحت انتساب آنها رفته است، به استناد قراین و شواهد کافی، غالباً قابل رفع به نظر می رسد.

از آثار سایر دعوتگران اسمعیلی که تا قرن پنجم همچنان دنباله فعالیت تبلیغی عهد سامانیان را ادامه می دادند لااقل دو اثر جالب دیگر درخور ذکر است: ترجمه کشف المحجوب سجستانی، و ترجمه اساس التأویل قاضی نعمان. کتاب اخیر که مؤلف اصل آن قاضی نعمان از مشاهیر داعیان اسمعیلی بوده است (وفات ۳۶۳ هـ.) به وسیله مؤید الدین شیرازی (وفات ۴۷۰) به فارسی نقل شده است و بنیاد تأویل نام دارد. مؤید شیرازی در ۴۳۹ به مصر رفت و

آنجا در دستگاه خلفای فاطمی مورد توجه واقع شد و پیداست که ترجمه اساس التأویل را در فارس و البته در زمانی مقدم بر هجرت خویش به مصر، که در ماجرای ارتباط با اباکالنجار (۴۰- ۴۳۵) از امراء آل بویه برایش پیش آمد، باید انجام داده باشد.

ابویعقوب سجستانی هم که ناصر خسرو در وجه دین و خوان اخوان وی را به مقالات اهل تناسخ منسوب می‌دارد از قدماء داعیان قوم در خراسان بود و ظاهراً در واقعه نخشی و قتل و تعقیب باطنی‌ها در پایان عهد امیر نصر سامانی (۳۳۱ هـ) در بخارا می‌زیست. وی به احتمال قوی از قتل و زجر مخالفان به سلامت جست و به هر حال تا حدود سنه ۳۶۰ هنوز حیات داشت کتاب کشف المحجوب وی که از قول به تناسخ خالی نیست به احتمال بسیار ترجمه یا تلخیصی از یک اصل عربی باید باشد و با این حال زبان آن کهنه به نظر می‌آید و ظاهراً ترجمه یا تحریر فارسی موجود آن از عهد حیات مؤلف نباید چندان دور بوده باشد و اگر به حقیقت خود وی آن را جداگانه یا از روی متن عربی به فارسی نقل و تحریر نکرده باشد گمان می‌رود مریدان و شاگردانش در زمانی نزدیک به عهد حیات وی به ترجمه آن دست زده باشند. سبک بیان کشف المحجوب به هر حال با شیوه نثر آثار قدیم عهد ساسانی شباهت دارد و ممکن است به محیط و عصری که در آن محمد بن سرخ قصیده ابوالهیثم را شرح کرده است متعلق باشد.

از سایر آثار قدماء اسمعیلی‌ها رسالة ام الکتاب را باید یاد کرد که در اواخر قرن پنجم هجری تألیف یافت و ظاهراً با فرقه قرمطیان از فروع اسمعیلیه مربوط بود. در آثار بازمانده از اسمعیلیه، نثر فارسی با تعدادی مباحث و مسایل فلسفی و کلامی سروکار پیدا می‌کند که نویسندگان آنها می‌خواهند با طرح آنها فهم و ادراک عوام فارسی‌گویان را به چالش گیرند و با مدد احتجاج‌ها و استدلال‌هایی که عقل و ایمان اهل تردید را در معرض آزمون قرار می‌دهد به طریقه خویش مایل و حتی شایق سازند و ویژگی نثر آنها که روشنی و روانی را با برهان و تمثیل به هم می‌آمیزد از همین جاست.

۳۷

نقش داعیان اسمعیلی در بسط و توسعه نهضت پرباری که در عهد سامانیان ناظر به تصنیف کتابهای فلسفی و تعلیمی به زبان فارسی بود البته در تحول نثر فارسی اهمیت قابل ملاحظه دارد اما مقدمات این نهضت درین نواحی قبل از پیدایش دعوت آنها آغاز شد و در

واقع وقتی با تألیف و ترجمه آثاری چون تاریخ بلعمی و ترجمه تفسیر طبری، زبان فارسی آمادگی و ورزیدگی خود را برای تبیین تقریباً تمام تاریخ و فرهنگ معمول عصر نشان داد، دروازه تمام اقالیم دانش را تا حدی که در آن اعصار در قلمرو قوم شناخته بود، بر روی خود گشاده یافت و با حمایت و تشویقی که امراء سامانی و حکام نواحی درین زمینه نثار علماء عصر کردند در ابواب گونه گونه، دانش های عصر کتابهای جالبی در وجود آمد که مجرد تصنیف و نشر آنها پرباری محیط ادبی آن اعصار را قابل ملاحظه نشان می دهد.

قسمت عمده این آثار جوابگوی نیاز کسانی از محتشمان عصر بود که با زبان عربی آشنایی بسیار نداشتند و در عین حال طالب آن بودند که از طریق زبان فارسی خویش بهره هایی از علم عصر حاصل کنند. از جمله کنجکاوی و علاقه یک فرمانروای محلی خراسان به نام امیر مؤید منصور (؟) موجب آمد تا ابومنصور هروی کتابی در دارو- شناخت به نام الاینه عن حقایق الادویه تصنیف کند. تشویق و درخواست امیری دیلمی، نامش علاءالدوله ابوجعفر بن کاکویه، سبب شد تا شیخ الرئیس کتاب دانشنامه علایی خود را به نام او به زبان فارسی تألیف نماید. همچنین کتاب عجایب البلدان را ابوالمؤید بلخی به نام ابوالقاسم نوح بن منصور سامانی تصنیف کرد. کتاب حدود العالم من المشرق الی المغرب در سال ۳۷۲ به جهت ابی الحارث محمد بن احمد از آل فریغون تصنیف شد. کتاب هدایة المتعلمین فی الطب به وسیله مؤلفی به نام ابوبکر اخوینی (وفات حدود ۳۷۰) برای امیر یا محتشمی جوان که مؤلف، وی را «فرزند» می خواند تصنیف شد و کتاب التفهیم لاوائل صناعة التنجیم را ابوریحان بیرونی به خاطر ریحانه بنت حسین الخوارزمی نوشت. قراین نشان می دهد که داعی عمده در تصنیف این گونه کتابها رفع نیاز فارسی خوانان و بسط توانایی زبان فارسی باید بوده باشد.

با آنکه در عهد سلجوقیان با توسعه مدارس و بسط آشنایی طالب علمان با ادب و زبان عربی تألیف اینگونه آثار به فارسی دیگر چندان تشویق نشد و کتب علمی از آن پس غالباً به عربی تألیف می شد اقدام به تصنیف اینگونه کتابها به زبان فارسی هم به کلی متوقف نگردید اما آنچه از آن پس درین زمینه به فارسی تألیف شد غالباً از رسالات موجز عملی یا موسوعات دایرة المعارف گونه یی امثال درة التاج قطب الدین شیرازی و نفایس الفنون آملی تجاوز نمی کرد.

ازین جمله در بین آنچه به موسوعات مبسوط تعلق ندارد و مخصوصاً به اوایل عهد

سلجوقی که هنوز ساده‌نویسی گذشته در نثر فارسی باقی است مربوط است زهت‌نامهٔ علایی و روضة‌المنجمین تألیف شهردان ابن ابی‌الخیر (ح ۴۶۶) را باید ذکر کرد که از لحاظ سادگی بیان و اشتغال بر تعبیرات سودمند خالی از اهمیت نیست. همچنین در شمار همین گونه آثار ابوجعفر محمد بن ایوب حاسب طبری (ح ۴۷۷) کتاب معرفة اصطربلاب و زیج را تصنیف کرد. ابوحاتم اسفزاری کتابی در آثار علوی به نام فخرالملک پسر نظام‌الملک وزیر نوشت، رسالهٔ نورالعیون را در کحالی ابوروح محمد بن منصور جرجانی معروف به زرین دست (ح ۴۸۰) تألیف نمود. رسالهٔ کیهان شناخت را امام حسن بن علی قطان مروزی (ح ۴۹۸) به وجود آورد و سید اسمعیل جرجانی به نام سلطان خوارزم خُفّی علایی و ذخیرهٔ خوارزمشاهی را تصنیف نمود و هرچند اکثر این کتابها امروز جز از لحاظ تطور لغت و کمک به انتخاب مصطلحات علمی و احياناً تاریخ علم فایدهٔ دیگری ظاهراً ندارد محیط فکری و ادبی عصر تألیف را تصویر می‌کند و از کنجکاوی علمی و جنب و جوش فکری که در آن ایام در بین فارسی‌خوانان خارج از حوزهٔ اهل مدرسه وجود داشته است حکایت دارد.

۳۸

اگر تألیف کتابهای علمی به زبان فارسی علاقه و کنجکاوی طبقات پیشرو اما غیر حرفه‌یی اعصار قبل از مغول و حتی بعد از آن را به دانش‌های گونه‌گون عصر نشان می‌دهد، تصنیف کتابهایی در تذکرهٔ احوال شاعران و ادیبان که با آنچه در فنون بلاغت و بدیع تألیف می‌شد مجموع مباحث نظری و عملی مربوط به نقد ادبی را در گذشتهٔ ادبی ایران دربر دارد، از توجه این طبقات به فرهنگ و ادب عصر حاکی است.

تذکره‌نویسی فارسی که محمد عوفی (وفات بعد از ۶۳۰) در لباب الالباب قدیمترین نمونهٔ موجود آن را عرضه می‌دارد تا حدی به شیوه معمول در آثار تراجم‌نویسان عربی پرداز چون یتیمه‌الدهر ثعالبی و دمیة القصر باخرزی به جهت استغراق در عبارت‌پردازیهای مصنوع و مبالغه‌آمیز، از اطلاعات مفید و دقیق در باب احوال شاعران و ادیبان خالی است،^{۱۴} در انتخاب ابیات نمونهٔ آثار آنها نیز غالباً دقتی در «به‌گزینی» نشان نمی‌دهد، به نقل اشعار مصنوع خالی از جوهر شعری هم غالباً بیشتر از اشعار ساده و روشن و لطیف عنایت دارد و در برخی موارد حتی در نقل و ضبط این نمونه‌ها بر محفوظات یا تعلیقات مبنی بر حافظه بیشتر اعتماد می‌کند و همین معنی پاره‌یی از منقولات آنها را از

جهت صحت اسناد محل تردید می‌سازد.

اینکه سبک نثر عوفی در لباب الالباب با شیوه نویسنده‌گی او در جوامع الحکایات تفاوت دارد^{۱۱۵} نیز ناشی از همین تقلیدیست که در کار تذکره‌نویسی از شیوه امثال ثعالبی و باخرزی دارد و اگر شیوه تذکره‌نویسی در زبان فارسی همچنان به اسلوب لباب الالباب ادامه می‌یافت بدون شک فایده عمده‌یی از لحاظ نقد شعر و تاریخ ادبی از آن حاصل نمی‌شد.

اما در عهد تیموری که دولتشاه سمرقندی (وفات بعد از ۸۹۲) کتاب خود را تحت عنوان تذکره الشعراء تدوین کرد شیوه انشاء لباب الالباب که وی ظاهراً از آن آگاهی هم نداشت، دیگر معهود و مقبول به شمار نمی‌آمد. درین زمان که به علت تجربه حوادث غریب و فوق‌العاده دوران تاتار ذوق عامه به قبول شایعات و نقل روایات افسانه‌یی در باب اشخاص تاریخی رغبت و آمادگی نشان می‌داد، و غزل خاصه آنچه به فهم و ذوق عوام نزدیکتر باشد خیلی بیش از قصیده مورد توجه بود، دولتشاه در طی تذکره خویش روح عصر را به نحو بارزی منعکس کرد. تمسک به مناسبت‌های ضعیف برای استطرادهای طولانی که دستاویز اظهار اطلاعات باشد و اقدام به نقل روایات عاری از نقد و تحقیق و احياناً مغایر با واقعیت تاریخ به نحوی که مایه اعجاب خواننده گردد شیوه تذکره‌نویسی وی را از جهت تاریخی کم بها و از جهت نویسنده‌گی غالباً ملال‌انگیز نمود.

دولتشاه که از وجود لباب الالباب عوفی آگاهی نداشت و ظاهراً قسمتی از اطلاعات خود را در باب شعرا و ادیبان گذشته از روایات رایج در افواه اخذ کرده بود نه فقط تذکره الشعراء خود را به خطا اولین تذکره فارسی پنداشت بلکه در ترجمه احوال شعرا و اسناد آثار به مؤلفان هم مرتکب خطاهایی شد که در اعتماد بر اقوال یا بر حافظه اجتناب‌ناپذیر می‌شود و همین معنی به اعتبار تذکره اول طمه بسیارزد معه‌ذا از آنجا که در قضاوت راجع به نیک و بد اشعار و در موازنه و مقایسه بین شاعران به پیروی از رسم پیشداوریهای شتابزده متداول در عصر خویش سخن صریح گفت، تذکره‌نویسی فارسی را از محدوده عبارت‌پردازیهای مصنوع و منتخبات معدود که لباب الالباب عوفی آن را معمول ساخته بود بیرون آورد و به عرصه نقد و داوری ادیبانه، بر حسب ذوق شخصی و سلیقه عصری خویش کشانید.

در عصر صفوی، و بعد از آن تعداد زیادی از کسانی که به جمع‌آوری جُنگ‌ها و سفینه‌های شعر رغبت و اشتغال داشتند دست به تدوین تذکره‌هایی با منتخبات اشعار زدند

ده در برخی از آنها ذوق نقادی هم هست و البته سلیقهٔ عصری و ذوق شخصی جامعان و نویسندگان آنها را منعکس می‌کند. ازینجمله تحفه سامی (ح ۹۵۷) تصنیف سام میرزا صفوی پسر شاه اسمعیل اول با وجود ایجاز در ذکر احوال شاعران و امساک در نقل اشعار آنها که ویژگی آنست به جهت اشتغال بر نکات انتقادی خالی از لطف نیست اما تذکرهٔ نصرآبادی (ح ۱۰۸۳) تألیف میرزا طاهر نصرآبادی که همان شیوه را تقلید و متمیم می‌کند از لطایف انتقادی آن غالباً خالی است. تذکرهٔ هفت اقلیم تصنیف امین احمد رازی (ح ۱۰۰۲) تا حدی شیوهٔ تذکره‌نویسی عوفی و دولتشاه را تلفیق و تکمیل می‌کند و تذکرهٔ آتشکده تصنیف لطفعلی آذر بیگدلی همین طریقه را با ذوق انتقادی بیشتر دنبال می‌نماید. در باب تذکره‌های فارسی در تمام این ادوار و همچنین دربارهٔ کتابهای مربوط به بدیع و بلاغت که معرفت احوال نقد ادبی در نشر فارسی است جای دیگر بحث بیشتر کرده‌ام^{۱۱۶} و اینجا بیش ازین را روی نیست.

۳۹

اگر در گذشتهٔ این نقد ادبی، توجه زیادی به نقد اجتماعی مشهود نیست طنز و مطایبه که یک صورت رایج این گونه نقد را عرضه می‌کند در بعضی موارد احوال اجتماعی و آداب معمول عصری را به شدت معروض انتقاد می‌سازد و نقد اجتماعی را رنگ خاص می‌دهد. در واقع توجه به طنز و ظرافت که گاه تا سرحدّ هزل رکیک هم می‌رسد مخصوصاً در ادواری که خشونت ارباب قدرت دهان‌ها را می‌بندد و بیرسمی‌های زمانه حکومت وجدان و اخلاق را منسوخ می‌کند رواج بیشتر می‌یابد چون برخلاف ارباب قدرت که از هرچه معقولست، به خشم می‌آیند اذهان حساس از هرچه نامعقولست رنج می‌برند و التجاء به طنز و طبیعت که به حقیقت طغیانی نامرئی برضد نامعقولی‌هاست نقد اجتماعی را وسیلهٔ تشفی از ناخرسندیها می‌سازد و بین رنج اصحاب حس و خشم ارباب قدرت نوعی تعادل به وجود می‌آورد و از اینجاست که لطایف انتقادی، در دورهٔ مغول و تاتار بیش از ادوار دیگر، در نشر فارسی جلوه می‌یابد.

از گلستان سعدی و بهارستان جامی که متضمن لطیفه‌های ملایم و انتقادی است تا خبیثات شیخ و لطایف عبید زاکانی که هزل و ظرافت در آنها به غایت رکاکت می‌رسد اکثر آثاری که اعتراض و انتقاد را در لفافه طنز و ظرافت عرضه می‌کند به همین دوران از تاریخ

ادبی ایران تعلق دارد. در سراسر این دوران طنز و مطایبه به ارباب قدرت و کسانی که با آنها هرگز حق را به صراحت نمی‌توان به بیان آورد دهن کجی می‌کند و در پرده الفاظ و عبارت‌هایی که «نامعقول» خوانده می‌شود آنچه را به صورت «معقول» نمی‌توان به تقریر آورد نقل و بیان می‌کند. درین زمینه البته لطیفه پردازیهای بالنسبه معتدل شیخ را که در گلستان وی هست با لطایف آکنده از هزل و فحش عبید زاکانی نمی‌توان از یک دست شمرد اما این هر دو مقوله که در بهارستان جامی و لطایف الطوائف مولانا صفی قالب تعلیم و روایت پیدا کرده‌اند به هر حال سیمای روحی و اجتماعی این ادوار را به وجه جالبی تصویر می‌کنند. در پیدایش و تحول این مقوله طنز و مطایبه البته مرده‌ریگ فرهنگ باستانی عامیانه،

قصه‌های منسوب به دلک‌ها و مسخره‌ها، نوادر جوحی که ذکرش در الفهرست ابن‌الندیم هم هست و همچنین آنچه از عقلاء مجانین نقل است نقش قابل ملاحظه‌یی دارد. قصه‌های نصرالدین خوجه در نزد ترکان و آنچه در ایران به نام مطایبات ملا نصرالدین مشهورست نیز قسمتی از مرده‌ریگ فرهنگ عامیانه است که به هر حال در تحول این مقوله تأثیر می‌گذارد.^{۱۱۷} اما با آنکه مجموعه‌یی جالب تحت عنوان لطایف الطوائف از انشاء مولانا علی صفی تعداد زیادی ازین لطایف را دربر دارد و خالی از لطف هم نیست آثار عبید زاکانی درین باب لطف و ذوق دیگر دارد. معهذا در نیشخندهای گزنده‌ی وی هزل و وقاحت به هم درمی‌آمیزد و نویسنده در ضمن مطایبات هزل آمیز خویش جامعه‌آلوده به فساد را که قادر به تهذیب و اصلاح آن نیز نیست به شدت می‌کوبد و به باد استهزاء می‌گیرد. درست است که این طنز بی‌بند و بار عمق و نفوذی را که در نکته‌پردازیهای امثال ولتر و آنا تول فرانس هست ندارد^{۱۱۸} اما در جامعه فارسی زبان آن عصر هم طبقات ارباب قدرت هرگز با هیچ گونه هجو و هزلی که تا این اندازه موضع به ظاهر تزلزل‌ناپذیر آنها را تهدید کند و مایه خشم و بیم طبایع خودپسند آنها گردد روبه‌رو نشده بود.

نظام‌الدین عبید زاکانی (وفات ح ۷۷۰) در عصر خود غالباً به عنوان شاعری ستایشگر و حتی غزل‌سرایی متوسط شناخته می‌شود اما آنچه او را در عصری که حافظ شیرازی سراسر آن را تسخیر کرد، به اندازه حافظ جاودانه و پراوازه ساخت همین لطایف هزل آمیز بود که خیلی زود سراسر عصر وی و اعصار تالی را درنوردید و عبید زاکانی را در تمام عرصه ادب فارسی درین مقوله قهرمانی بی‌بدل و بلا معارض ساخت. ازین رو هنوز طی قرن‌ها بعد از وی کسانی که با نثر فارسی سروکار داشته‌اند همواره درین مطایبات غالباً لطیف و احیاناً

رکیک وی ترجمانی از دردها و ناخرسندیهایی که جز تمسک به شوخی و مسخرگی به آسانی چیزی را برای رهایی از آلام آن نمی‌توان شناخت یافته‌اند. غیر از موش و گربه که ظاهراً در عین حال قالب رسمی شعر عصر را هم در آن به طنز می‌گیرد آثار دیگر عبید که گاه و تا حدی به تقلید از طرز گلستان شیخ قصه و طنز را در تار و پود نسجی از نظم و نثر عربی و فارسی به هم می‌بافد و به آن لطف و ظرافتی بدیع و گاه وقاحت آمیز می‌دهد. در تمام این آثار طنز عبید آمیخته به ظرافت و لطیفه‌اش آکنده از نیش می‌نماید. اکثر طبقات جامعه عصری و حتی علماء و طالب علمان هم که خود وی نیز عمری در جرگه آنان می‌زیست آماج این طنز پر نیش و غالباً خشونت آمیز بودند و هم خود آنها را در مجالس نقل می‌کردند و بر خود و تمام جامعه می‌خندیدند.

۴۰

نفد اجتماعی که از شروع نهضت تجددگرایی در ایران عهد قاجار، مقالات جراید و مجلات عرضه گاه آن بود، در نمایشنامه‌های انتقادی که از همین ایام به تقلید از ادب اروپایی در ایران رایج شد و بعضی از آنها ترجمه و اقتباس از همان آثار اروپایی بود اوج دیگر پیدا کرد و به تعبیری حتی تعزیه‌ها و نمایشنامه‌های سوک آمیز عام پسند مذهبی را نیز وسیله‌ی ساخت تا با ارائه محنت‌ها و آلام حیات پاکان و نیکان به نحو خودآگاه غلبه‌ی را که شر و فساد ناپاکان و بدان بر جامعه عصری دارد درخور اعتراض و ملامت نشان دهد و بدینگونه نمایشنامه را در تمام صور و اشکال شناخته‌اش وسیله نشر و اظهار انتقادهای اجتماعی سازد.

پیدایش تیاتر و نمایشنامه نویسی که نخستین هواخواهانش آن را در عین حال وسیله‌ی برای «تفریح و تعیش اهل مملکت» و «تهذیب اخلاق» عامه ناس تلقی کردند حاصل سعی کسانی بود که از عهد عباس میرزا نایب السلطنه و میرزا ابوالقاسم قائم مقام به روسیه و اروپا گسیل شدند و در پاریس و پترزبورگ و لندن شاهد اجراء بعضی انواع آن بودند و البته تأسیس دارالفنون و احداث دارالترجمه ناصری و ایجاد جراید در داخل و خارج ایران در اواخر عهد ناصری هم از عوامل عمده در حصول اسباب تجددی بود که به پیدایش این مقوله تازه در نظم و نثر فارسی کمک کرد و مسافرت‌های مکرر ناصرالدین شاه و درباریانش به اروپا هم در تیسر اسباب این نهضت تجدد که تمره‌اش به نثر فارسی هم عاید شد تأثیر

قابل ملاحظه داشت.

البته اقوال کسانی چون میرزا ابوطالب خان هندی مؤلف سفینهٔ طالبی که ضمن مسافرتش از هند به اروپا به اهمیت تماشاخانه واقف شد یا میرزا صالح شیرازی صاحب سفرنامهٔ معروف که در لندن شاهد اجراء بعضی نمایش‌ها شد و میرزا مصطفی افشار از اعضاء هیئت همراهان خسرو میرزا قاجار به دربار تزار که آنچه ازین مقوله در مسکو و پترزبورگ دید وی را، با نوعی تلقی شیطانی، به فوایدی که از ترغیب عامه بدین گونه تفریحات ممکن بود عاید دولت و دولتیان گردد توجه داد در ایجاد اسباب و مقدمات آشنایی با این پدیده تأثیر داشت معهذا این آشنایی که پاره‌یی آثار قابل ملاحظه هم به امثال میرزا ملکم خان ارمنی و میرزا حبیب اصفهانی الهام داد^{۱۱۹} مدتها طول کشید تا نمایشنامه‌نویسی را به عنوان یک تعبیر ادبی جدی در نثر فارسی حیثیت قابل ملاحظه‌یی ببخشد.

درین زمینه بدون شک میرزا فتحعلی آخوندزاده از پیشروان فکر ترقی در قفقاز نقش عمده داشت و تمثیلات ترکی او که در همان زمان حیاتش به وسیلهٔ میرزا جعفر قراچه‌داغی به فارسی نقل گشت مدتها درین مقوله سرمشق و الگوی عمده برای مستعدان گردید. البته «فکر ترقی» که تمثیلات آخوندزاده مثل آثار دیگرش وسیلهٔ تبلیغ و نشر آن محسوب می‌شد عامل عمده‌یی بود که این نمایشنامه‌های وی را شهرت و قبول قابل ملاحظه داد. این نکته هم که وی پیشرو این صنعت در ادبیات شرقی و الهام‌بخش آن در زبان فارسی بود وی را در تاریخ نمایشنامه‌نویسی مرتبه‌یی والا بخشید اما نقد ادبی امروز در ارزیابی این آثار، شاید قول کسانی را که به خاطر این آثار وی را «مولیر شرق» و «گوگول قفقاز» خوانده‌اند قابل تأیید نیابد.

به هر تقدیر در باب تمثیلات آخوندزاده بحث بسیارست و چون در جای دیگر ازین مقوله سخن گفته‌ام اینجا حاجت تکرار نیست.^{۱۲۰} اما ارزش ادبی و هنری این آثار هرچه باشد نقل آنها به فارسی در پیدایش مقدمات اشکال این فن در ایران عهد ناصری تأثیر قابل ملاحظه داشت و هر جا در تاریخ ادبی ایران از تاریخ نمایشنامه و نقد آن، که مکتوب معروف آخوندزاده به میرزا آقا تبریزی یک نمونه طرفه و بدیع آن محسوبست، سخن در میان آید نام وی به عنوان رهگشای این شیوه همواره یاد کردنی خواهد بود.

تجدیدی که نثر فارسی را با ورود فن نمایشنامه‌نویسی و داستان‌پردازی در خط سیر

تازه انداخت از وقتی تدریجاً شکل منظم و مشخص گرفت که آخوندزاده در مکتوب معروف خود به میرزا آقا تبریزی اعلام کرد که دیگر «دور گلستان و زینة المجالس گذشته است ~ امروز تصنیفی که متضمن فواید ملت و مرغوب طبایع خوانندگان است فن دراما و رمان است». البته نظیر این قول وی که آخوندزاده آن را در باب شعر رسمی عصر هم اظهار می کرد به وسیله میرزا آقاخان کرمانی و دیگران هم گفته شد^{۱۲۱} و هرچند این اقوال موجب توجه به انواع جدید ادبی و از جمله فن نمایشنامه نویسی هم گشت لیکن فن دراما و رمان را، در آن ایام که هنوز محیط و استعداد برای سامع و قایل مساعد نبود آن اندازه که منادیان اندیشه ترقی انتظار داشتند رواج نداد.

میرزا آقا تبریزی (وفات ۱۲۹۱) مخاطب مکتوب معروف آخوندزاده که در واقع شاگرد مکتب او در فن دراما محسوب می شد^{۱۲۲} با آنکه بروفق پاره بینی اسناد با زبانهای روسی و فرانسوی آشنایی داشت به نحو تقریباً توجیه ناپذیری از قواعد نمایش و اجزاء آن بیخبر بود و پاره بینی از مقدمات آن را میرزا فتحعلی در طی همین مکتوب معروف به وی خاطر نشان ساخت. مجموعه سه تیاتر او که یک بار هم^{۱۲۳} به اشتباه منسوب به میرزا ملکم خان شده است و البته نمایشنامه هایش هم به همانها منحصر نیست، در حقیقت نمایشنامه واقعی به شمار نمی آید از مقوله گفت و شنود نمایشی است که خود آن را به واقع فنی مستقل باید خواند، و با این حال هدف جملگی شان انتقاد از مفاسد اداری و مظالم حکام عصرست. ازین جمله تیاتر سرگذشت خان حاکم عربستان و همچنین قصه حکومت زمان خان دربروجرد نقد اجتماعی را صریح و بی پرده طرح می کند و ازین حیث در بسیاری موارد یادآور لحن مؤثر و گزنده نویسنده قصه سوسمارالدوله منسوب به میرزا آقاخان کرمانی است که در همین شیوه محاوره و گفت و شنود، فجایع عمال و حکام عصر و اخاذیها و بیرسمی های رایج در بین شاهزادگان و والیان مقتدر عهد استبداد ناصری را به باد انتقاد می گیرد و فقدان تنظیمات اداری را از اسباب عمده استمرار بی عدالتی نشان می دهد و به هر حال آنچه میرزا آقا تبریزی درین نمایشنامه ها منعکس می کند نیز مثل آنچه در قصه سوسمارالدوله آمده است تقریری از ضرورت اصلاحات اداری است و با این حال به رغم آنکه صورت مکالمه دارد از دقایق رموز مربوط به فن دراما خالی است.

میرزا آقا تبریزی که از عهد کودکی نمایش هایی را که تقلید خواننده می شد دیده بود و آنها را نزد عقلاء عصر غالباً وسیله تعدیل و تهذیب اخلاق عمومی و اصلاح مفاسد

اجتماعی و اداری یافته بود^{۱۲۴}، آنچه را از طریق مراده و مکاتبه با روشنگران عصر و کسانی چون میرزا آقاخان کرمانی و میرزا حبیب اصفهانی و ملکم خان ناظم الدوله ارمنی و سید جمال الدین افغانی اسدآبادی تلقی کرده بود در نمایشنامه‌های خود منعکس می‌کرد و بدینگونه نقد اجتماعی را در نمایشنامه‌های خود رنگ بارز و مشخص داد اما در ابداع هنری قریحه و استعداد چندانی نداشت ازین رو آثار او به اندازه نوشته‌های مرشد و استادش میرزا فتحعلی که با رموز فنی تیاتر هم آشنایی بالنسبه دقیق داشت از ارزش ادبی برخوردار نشد. به هر حال لااقل یک نسل دیگر فاصله و کوشش لازم بود تا نمایشنامه‌نویسی از محدوده نقد اجتماعی صریح و موعظه‌آمیز خارج شود و به عنوان یک آفرینش مستقل ادبی در نثر فارسی و تحول آن نقش قابل ملاحظه‌ی ایفا نماید.

۴۱

تجدیدی که فن دراما و رمان را به زبان دری ره‌آورد ساخت و با رواج نقد اجتماعی در جراید و مجلات نثر فارسی را به زبان محاوره نزدیک نمود عکس العمل اذهان عامه بود در مقابل زبان متکلف و مصنوع خواص که منشیان اوایل عهد قاجار در دوران «بازگشت به سبک قدما» خود را به التزام آن متعهد کرده بودند و در حقیقت، نثر فارسی مقارن آغاز این تجدد علاوه بر همین دوران بازگشت و تقلید، ادوار گذشته‌ی را که از جمله شامل نثر فنی عهد سلجوق و مغول، و نثر ساده دوران غزنوی و سامانی بود نیز در پشت سر داشت و چون ویژگی‌های ادوار بازگشت و اسباب تجدد نثر فارسی را در دنباله ادوار گذشته آن بهتر می‌توان ارزیابی کرد اینجا مروری بر این گذشته وی خالی از فایده نیست.

در واقع نثر فارسی در دوره‌ی که شاهنامه ابومنصوری و تاریخ بلعمی و تاریخ گردیزی و تاریخ بیهقی را در خراسان و ماوراءالنهر به وجود آورد به نحو بارزی از نفوذ تصنع و تکلف رایج در اسلوب بیان کاتبان عربی نویس بغداد و جبال که در آن ایام آثار ابواسحق صابی و ابن العمید و ابوبکر خوارزمی و صاحب بن عباد را سرمشق نثر عربی تلقی می‌کرد برکنار مانده بود. نه فقط تمثیل به اشعار و امثال عربی جز به ضرورت در نزد نویسندگان این دوران تداول نیافت بلکه استعمال لغات و تعبيرات عربی خارج از حد ضرورت هم که بعدها در دوره رواج نثر فنی معمول شد درین دوره پیش نیامد و ظاهراً استمرار تأثیر فرهنگ و تربیت «دهقانان» خراسان را باید از اسباب عمده‌ی شمرد که نویسندگان عصر را درین نواحی

همچنان با الفاظ و تعبیرات ویژه دری مأنوس و از اخذ و اقتباس تعبیرات مشابه عربی دور نگهداشته بود. با اینهمه تعدادی لغات هم که ظاهراً از لهجه‌های محلی خراسان و ماوراءالنهر در زبان گویندگان و نویسندگان بود بدین سبب که در خارج از محیط این لهجه‌ها مفهوم نبود متروک گشت و آثاری چون تاریخ بهیقی و قابوسنامه ازین گونه لغات نامأنوس که لغت فرس اسدی جامع تعدادی از آنهاست در امان ماند.

توسعه مدارس و بسط معارف اهل مدرسه که در عهد سلجوقی ذوق عربی‌گرایی را برخلاف آنچه در عهد غزنوی معهود بود و تا حدی ناشی از عدم علاقه محمود به زبان عربی ملی شد، توسعه داد و به وجود آمدن مدارس نظامیه در بغداد و بعضی بلاد ایران موجب بسط و توسعه بیشتر آن گشت، همانگونه که شعر فارسی را از سبک ساده خراسانی به سبک بالنسبه عالمانه عراقی سوق داد نثر فارسی را هم، مخصوصاً در ادب رسمی و در محیط مربوط به دربار و دیوان جنبه عربی‌مآبی داد. چنانکه قصه‌های عامیانه را هم برای آنکه با ذوق طبقه «اریستوکرات» دیوانی مناسب افتد نویسندگان عصر به نثرهای مصنوع متکلف آراستند و کتابهایی ازین گونه هم در دست منشیان صنعت پرداز، از صورت انشاء ساده قدیم خود بیرون آمد و جز با طراز صنعت و تکلف درخور اهداء به مجالس اعیان و اکابر عصر به نظر نیامد. چنانکه شعر این دوره هم تدریجاً در اظهار معلومات حکمی و فلسفی و در نشان دادن مهارت‌های بدیعی و انواع تلمیحات و تضمین‌های مربوط به ادب عربی راه افراط پیمود و سادگی کلام امثال رودکی و عنصری و فرخی به تکلفات امثال انوری و خاقانی و نظامی منجر گشت. به هر حال تمایلات ادیبانه عصر، حکایات عامیانه را هم از لطف و جاذبه‌یی که آن آثار را در خارج از محیط ادیبان رسمی مطلوب و محبوب عامه می‌داشت خالی کرد و ازین جمله کلیده و دمنه و سنبادنامه و مرزبان‌نامه در تحریر و انشاء تازه خود به حد افراط عربی‌مآب شد و شاید هم اگر این شیوه نثر متکلف و مصنوع با آنها همراه نشده بود در حفظ و نقل آنها اهتمام چندانی نمی‌رفت و نشان آنها نیز، مثل تعدادی قصه‌های مشابه از مرده‌ریگ باستانی ایران، گم می‌شد.

معهدا شیوه ساده‌تری هم در نقل حکایات در همین عهد سلجوقی و خوارزمشاهی رایج بود که نزد وعاظ و قصاص و صوفیه تداول داشت و چون مخاطب این جماعت اکثر عوام خلق بودند شیوه بیان آنها جز به ندرت از شیوه قصه‌پردازی معمول در قابوسنامه و سیاست‌نامه و نصیحة الملوك منحرف نشد و یک صورت بالنسبه بسط یافته اما معتدل آن در اواخر این دوره

در جوامع الحکایات عوفی مجال جلوه یافت که او هم به تصریح خود، با وجود اشتغال به برخی مناصب دیوانی گه گاه مجلس تذکیر داشت و اگر لباب الالباب او صبغة حیات دیوانی او را منعکس می‌کند جوامع الحکایات او انعکاس ارتباطش با مجالس تذکیر عام پسند عصرست که در اوایل عهد سلجوقی در طرز حکایت گویی امام ابو حامد غزالی و خواجه نظام الملک طوسی انعکاس دارد و مجالس سعدی هم صورت دیگری از آن را عرضه می‌کند و پیداست که ضرورت رعایت حال مخاطب گوینده را تا حد زیادی از وقوع در آرایش‌های تکلف آمیز در طرز بیان دور نگه میدارد و شاید اینکه شیوة تاریخ نویسی قاضی منہاج سراج در طبقات ناصری هم تا حد زیادی از تکلفات امثال جوینی و وصاف مصون مانده است، همین توجه او به رعایت حال مخاطب عادی بوده است که در آن زمان اهل منبر و قضات و فقها با آنها سروکار مستمر داشته‌اند.

برخلاف جوینی و وصاف که تاریخ عصر مغول را در تکلفات منشیانه خفه کردند تعداد قابل ملاحظه‌ای از نویسندگان و مورخان عصر تاتار توانستند با احتراز از این گونه تکلفات تواریخ خود را برای فهم عامه قابل درک سازند و این نکته شاید تا حدی نیز ناشی از انحطاط نسبی مدارس و زوال تدریجی طبقات اریستوکرات علمی بود که فاجعه مغول با تخریب مدارس و تفرقه آنها به سلطه و سیطره شان خاتمه داد و ایلخانان و امراء آنها هم به همان سبب که دیگر مرکزیت خلافت بغداد وجود نداشت و عربیت و ادب عربی هم قدرت حیاتی خود را ازدست داده بود، خود را محتاج به کتاب و شعراء و مورخان امثال جوینی و وصاف نمی‌دیدند. ازین رو هم منشآت رسمی تدریجاً روی به سادگی نسبی نهاد و هم تواریخ رسمی از آن تکلف‌های ادیبانه عهد راوندی و جوینی و وصاف بیرون آمد.

در عهد تیموری و صفوی با آنکه چیزی ازین تصنع میان اهل مدرسه در منشآت رسمی باقی ماند عوامل و اسبابی که انحطاط مدارس را موجب گرایش به سادگی در انشاء می‌کرد در نثر فارسی هم مثل شعر آن تأثیر خود را تدریجاً ظاهر کرد. این گرایش که در هند عصر تیموریان انشاء ابوالفضل علامی و فیضی و در ایران انشاء عبدالله قطب و اسکندر بیگ منشی از تأثیر آن برکنار ماند در عصر صفوی نثر را هم مثل شعر با سطح فهم و ادراک عامه منطبق کرد و با این حال این گرایش را نمی‌توان به انحطاط و ابتذال تعبیر کرد و به هر تقدیر ضعف انشاء تذکره شاه طهماسب یا آثار عام پسند بعضی علماء عصر نشان انحطاط در نثر عصر صفوی نیست بیشتر تحولی است که اقتضای احوال عصر اسباب آن را از پیش فراهم

ساخته بود.

به هر حال مقارن دوره‌یی که در تاریخ شعر فارسی به دوره بازگشت معروف است نثر فارسی هم شاهد نوعی بازگشت به شیوه قدما شد و کسانی که در فترت بین صفویه و قاجار فرصت بازیافته از جنگها و انقلابات عهد افغانه و نادر را در مطالعه آثار قدما صرف کرده بودند شیوه نثر قدما را تتبع کردند. چنانکه میرزا مهدی خان استرآبادی در دره نادری و میرزا صادق نامی در گیتی گشای شیوه و صاف و جوینی را در نظر گرفتند، عبدالرزاق دنبلی و نادر میرزا قاجار طریقه انشاء زیدری و بیهقی را احیاء کردند و بالاخره قایم مقام و پیروان وی از تلفیق بین شیوه گلستان شیخ با کلیله و دمنه ابوالمعالی، با افزودن برخی عناصر از لغات و تعبیرات محاوره طریقه تازه‌یی را بنیاد نهادند که نثر فارسی را، هم با حیات هر روزینه مربوط می‌داشت و هم با سنت‌های قدیم اتصال می‌داد و در عین حال چیزی از طراوت شعر را هم بدان می‌بخشید. بعدها فقط با گرایش تدریجی به لغات محاوره، که در اواخر عهد قاجار در شیوه انشاء اکثریت نویسندگان غالباً مشهود بود، هم لغات نادر و تعبیرات نامأنوس عربی در نثر فارسی از استعمال افتاد هم افراط در جناس و سجع و انواع تکلفات صنعتی نثر فنی ترک گشت و بالاخره مقارن پایان دوران استبداد قاجاری زبان نثر فارسی برای مقالات سیاسی و انتقادهای اجتماعی و تمام آنچه لازمه زبان روزنامه‌نگاری بود آمادگی پیدا کرد.

۴۲

سجع پردازی در نثر البته نوعی تصنع محسوبست اما تمام تصنع رایج در نثر فنی هم بدان محدود نیست. در شیوه نثر فنی که تحت تأثیر ذوق اهل مدرسه در منشآت دیوانی عهد سلجوقی و مغول به وجود آمد تلفیق سجع با صنایع بدیعی و تلمیحات حاکی از تبحر در معارف اهل مدرسه گرایش به سجع را با مجموع تکلفات رایج در نثر فنی ملازم و مرادف ساخت و بدینگونه آن را نشانه‌یی از ضعف و فساد نثر فارسی کرد. چنانکه اشتغال بدان انشاء عده‌یی از نویسندگان را بدون ضرورت مشحون از اطناب، مُمل و تطویل لا طایسل داشت و قسمتی از حاصل نثر فارسی را زیاده از حد ملال انگیز و عاری از لطف و زیبایی نمود.

در هر حال سجع که از آغاز عهد خلفا در کلام خطباء قوم از یادگار کُتّهان عرب باز

مانده بود و در مکتوبات رسمی هم نشانه آن باقی بود در نثر فارسی به اندازه عربی مأنوس و خوشایند محسوب نمی شد و به همین جهت در عهد سامانی و غزنوی غالباً جز در قسمت خطبه و تحمید کتب و نامه ها که شامل بخش رسمی کلام بود چندان مورد استعمال نداشت فقط پیدایش آنچه نثر فنی خوانده شد در عهد سلجوقی و مقارن شکوفایی مدارس و غلبه ذوق اهل مدرسه، موجب توجه بدان و آوردنش به همراه قرینه سازی در عبارت شد و نثر فارسی را در تصنع غرق ساخت. در واقع کسانی امثال خواجه عبدالله انصاری و صاحب مقامات حمیدی هم که بیش از دیگران به سجع و قرینه رغبت نشان دادند از حیث تربیت ذوقی تحت تأثیر ادب عربی بودند. مقامات حمیدی که تقلید مقامات بدیع الزمان همدانی و مقامات حریری بود نثر فارسی را با این گونه اسجاع رنگ عربی می داد و خواجه عبدالله هم که به تصریح خود با شعر و ادب عربی پرورش یافته بود البته نمی توانست خود را از تأثیر نمونه های نظم و نثر عربی که بدان انس و علاقه بیحد داشت برکنار بدارد.

در واقع صنعتگریهای یکنواخت و ملال انگیز نثر فنی که به دنبال سجع پردازی، در عهد سلجوقی در ترسل و قصه و حتی در تاریخ نویسی ایران راه یافت به احتمال قوی انعکاس ذوق تجمل دوستی طبقات ممتاز اهل دیوان و ارباب دولت بود که در ادب هم مثل اکثر شئون حیاتی طالب تجمل و شکوه ظاهری بودند و گویی تفنن های متداول در نثر فنی را همچون نمایشی از تمکن و قدرت ادبی خویش تلقی می کردند. اینکه در چهارمقاله نظامی عروضی درین ادوار احاطه بر شعر و ادب تازی بر کاتبان و دبیران فارسی زبان الزام می شد و نویسنده یک تاریخ کوچک غز در کرمان در اثر موجزی به نام عقد العلی للموقف الاعلی دقیقه بی از رموز نثر فنی را مهمل نمی گذاشت نشان می دهد که آنچه درین صنعت پردازیها محرک نویسندگان نثر فنی بوده است ضرورت عصر بوده است و گویی نویسندگان زمان در این سجع بازی ها و صنعت پردازی ها بیش از هر چیز می خواسته اند ذوق تجمل دوستی حاکم بر محیط شغل دیوانی خود را ارضاء نمایند.

به علاوه سجع و صنعت درین ادوار ظاهراً دست مایه نویسندگانی بود که با افراط در آن احیاناً می خواستند کمبود ذوق و اندیشه را در کلام خویش مخفی دارند. از جمله مکاتیب بهاء الدین خوارزمی در التوسل الی التوسل نثر فنی را وسیله بی ساخت تا قدرت خود را در درازگویی و یاوه درایی که شیوه مقبول و مورد نیاز سلطانیات عصر محسوب می شد به اثبات رساند و تاریخ معجم که برای یک اتابک لرنوشته شد نمایش جادو کارانه بی بود که یک

منشی و ادیب دیوانی به نام فضل الله حسینی می‌خواست بی آنکه خود در تاریخ نویسی علمی تجربه و تبحری داشته باشد آن را به نام یک تاریخ تجربی به خداوندگار خود تقدیم کند و البته آنچه از تمام آن صنعتگری‌ها و لفاظی‌های وی حاصل شده نه تاریخ بود نه حکمت فقط احراز قدرت نویسنده بود در انشاء این گونه نثر مصنوع پر طمطراق و خالی از معنی که می‌توانست وجود منشی و ادیبی مثل او را در دستگاه اتابک لر مورد حاجت و محل توجه سازد.

به هر حال در بین کسانی که در آثار آنها سجع پردازی و صنعت بازی جلوه بارز دارد خواجه عبدالله انصاری در رسایل خویش چنان تعادلی بین لفظ و معنی برقرار می‌کند که منتقد را در محکوم کردن این شیوه خویش دچار تردید می‌کند. نویسنده مقامات حمیدی نیز چون قصد خود را تتبع شیوه مقامات بدیع الزمان و حریری فرامی‌نماید ازینکه درین تقلید و تتبع کلام خود را تا آن حد مستغرق صنعت نماید مستحق ملامت به نظر نمی‌رسد. در ترجمه کلیله و دمنه انشاء ابوالمعالی نصرالله منشی هم اشتغال کتاب بر لطایف حکمت و اخلاق می‌تواند عذرخواه جنبه‌های ضعف و تصنع در انشاء باشد اما نثر مصنوع آکنده از تکلف نویسنده تاریخ معجم و پردازنده التوسل الی التوسل درین گرایش به تصنع خویش عذر مقبولی ندارد و وجود این آثار در نثر فارسی آن ادوار جز شاهد فساد و انحطاط ناشی از تفنن و تجمل افراط آمیز به نظر نمی‌آید.

۴۳

اشارتی کوتاه به احوال و آثار معدودی از نویسندگان پرآوازه گذشته شاید دورنمای تحول نثر فارسی را با روشنی بیشتری عرضه کند. حتی در برخی موارد، این اشارت ممکن است منشأ پیدایش سبک بیان نویسندگان را تا حدی از شیوه زندگی و محیط حیات آنها قابل استنباط نشان دهد. فی المثل احوال و محیط حیات بیهقی دبیر و خواجه عبدالله انصاری شیخ الاسلام هرات را در پیدایش شیوه بیان آنها عامل مؤثر بیابد و سبک کلام قاضی حمیدالدین بلخی صاحب مقامات و ابوالمعالی نصرالله منشی کلیله و دمنه را تصویری از محیط و تهذیب و شغل آنها فراماید. به هر صورت، ذکر شمه‌ای از احوال بعضی ازین نویسندگان درینجا، شاید قول کسانی را که گفته اند سبک همان خداوند سبک است قابل تأیید سازد.

از جمله ابوالفضل بیهقی (وفات ۴۷۰) مصنف تاریخ بیهقی دبیر معروف دیوان غزنه که از عهد جوانی خویش به روزگار محمود و مسعود از ابونصر مشکان صاحب دیوان رسایل تربیت و تهذیب یافت در حقیقت وارث فرهنگ سامانیان محسوب می‌شد. ازین روشیوة انشاء او در نثر فارسی با طریقه ابوعلی بلعمی و نویسنده شاهنامه ابومنصوری تفاوت زیادی ندارد و جالب آنست که به رغم تبحر در عربیت که از فحوای اشارات و از جای جای کتابش به خوبی مستفادست، طرز بیان عربی، جز در ترجمه‌ها^{۱۲۵}، در انشاء وی مشهود نیست و شیوة تحریر او در نثر فارسی با آنچه در شعر سبک خراسانی و در آثار کسانی چون رودکی و فرخی و عنصری انعکاس دارد اختلاف بارزی نشان نمی‌دهد.

در باب احوال و آثار خواجه عبدالله انصاری که در نزد عامه، مخصوصاً به سبب مناجات‌های خوش‌آهنگ و سخنان مسجع خویش شهرت دارد اینجا چندان مقام تفصیل نیست. این اندازه هست که وی در قهندز هرات به دنیا آمد (۳۹۶ ه.)، در همان شهر به وعظ و تدریس اشتغال داشت، مجالس تذکیر او که تفسیر معروف میبیدی و تقریری که از طبقات صوفیة ابوعبدالرحمن سلمی به زبان هروی کرد و هم آنچه به نام رسایل خواجه عبدالله انصاری معروف است جمله یادگار آنهاست طالبان و مریدان بسیاری را گرد وی فراز آورد و موجب شهرت فوق‌العاده او گشت. نسب عربی او که به ابویوب انصاری از صحابه پیامبر می‌رسید و توغل او در شعر و ادب عربی که از کودکی باز بدان علاقه می‌ورزید ظاهراً از اسباب توجه او به تقلید اسالیب بیان عربی در زبان فارسی شد. اعتقاد به مذهب حنابله هم از اسبابی بود که او را در آنچه به الزام رعایت شریعت می‌شد به تعصب واداشت. در هرات عنوان شیخ الاسلام داشت و همانجا به سن هشتاد و پنج سالگی (۴۸۱) درگذشت. با آنکه قسمتی از آثار منسوب به وی از دخل و جعل کاتبان خالی نمی‌نماید در آثاری که انتسابش به وی محل تردید نیست شیوة بیان ساده و روان و غالباً گرم و پرهیجان است و سجع و صنعت که در آن هست لطف و طراوتش را از بین نمی‌برد. اندیشه‌هایی دقیق و روحانی و حاکی از ایمان و اخلاص درین مواعظ و مناجات‌ها هست که احیاناً یادآور اندیشه‌های اوگوستین قدیس^۱ یا پاسکال^۲ به نظر می‌رسد و طرفه آنست که صنعتگریها و پیرایه‌های مربوط به لفظ و عبارت هم از قدرت تأثیر و نفوذ عمیق اندیشه وی چیزی نمی‌کاهد. به هر حال گرایش به سجع و صنعت در انشاء این واعظ ادیب عربی نویس البته غریب

* Saint-Augustin, Pascal, B.

نیست، غریب آنست که تعدادی آثار مسجع و مصنوع منسوب به وی جز شهرت و تواتر نسبی مستند قابل ملاحظه‌یی ندارد و ممکن است فقط تقلیدی از افکار و اقوال او باشد. آیا می‌توان پنداشت در تعدادی ازین آثار چون مخاطب حاضران مجالس املاء وی بوده‌اند بازماندهٔ لهجه هروی به کلام او بوی کهنگی بیشتر می‌دهد و چون در تعدادی دیگر مجلس املاء در کار نیست و خطاب به حاضران عوام منحصر نمی‌شود از برخی ویژگی‌های نثر فنی که در آن ایام در زبان فارسی در حال رشد و توسعه بوده است عمداً پیروی کرده باشد؟ واقع آنست که بین آثاری چون صدمیدان و رسایل خواجه و طبقات صوفیه وی با آنچه در رسالات دیگر چون کنز السالکین و امثال آن هست تفاوت آشکاری هست و احتمال جعل و دستکاری در پاره‌یی ازین رسالات هم متنفی نیست.

خواجه نظام الملک طوسی (۴۸۵) مؤلف سیاست‌نامه یا سیر الملوک، وزیر معروف الب ارسلان و ملکشاه سلجوقی هم در جوانی از دبیران خراسان دوران اخیر غزنوی و تربیت یافتهٔ فرهنگ عهد سامانی محسوب می‌شد. سادگی و روشنی بیان وی نیز درین کتاب و ویژگی‌های اسلوب خراسانی را در نثر فارسی منعکس می‌کند و اینکه در عصر حیات او هنوز سلیقه و ذوق اهل مدرسه بر احوال دیوان و درگاه غلبه پیدا نکرده بود و متخرجان نظامیه‌های او هنوز نظم و نثر فارسی را نمایشگاه علوم و فنون مرده ریگ مدرسه نکرده بودند سبب شد که نثر خود وی درین کتاب، همچنان ویژگی‌های سنتی نثر عهد غزنوی و سامانی را حفظ کند و از تأثیر ذوق صنعت‌گرایی و تجمل‌دوست عصر برکنار ماند.

اما ابو حامد محمد غزالی، فقیه صوفی و عارف متکلم خراسان عهد سلجوقی نیز که در همین عصر به شهرت رسید و هم در نزد خواجه حرمت و تکریم فوق‌العاده یافت در تهذیب ادبی خود از همین میراث غزنوی و سامانی رایج در نظم و نثر دری بهره دارد. کتابهایی چون کیمیای سعادت و نصیحة الملوک هم که در آنها انسجام اندیشه با سلاست بیان به هم درمی‌آمیزد از لحاظ شیوهٔ نویسندگی در عین حال هم نشانهٔ تربیت و تهذیب او را در سبک خراسانی عرضه می‌کند و هم پاسخ‌گوی نیاز طبقهٔ فارسی‌خوان عصری است که هنوز طالبان معارف دینی و عرفانی تحت تأثیر ذوق اهل مدرسه توغل کافی در ادب و لغت عربی نیافته‌اند و نویسنده جهت نیل به تفاهم با آنها در سخن فارسی خویش چاره‌یی جز ساده‌نویسی ندارد. ابو حامد غزالی که بیست سالی بعد از خواجه و در سن پنجاه و پنج درگذشت (۵۰۵) در مبارزه با فلاسفه و ملاحده شور و اهتمام فوق‌العاده نشان داد و اندیشهٔ

دفاع از عقاید اهل سنت در مقابل شبهات مخالفان نیز از اسبابی بود که طبعاً او را به سادگی بیان رهنمون می‌آمد و سلاست بیان و روشنی کلام وی نیز از همین جاست. ازین جمله نصیحة الملوك وی که جزء اخیر آن نمی‌تواند به اوقابل استناد باشد در آنچه انتسابش بدو جای تردید ندارد از آثار ارزنده نثر فارسی و متضمن حکایات و مواعظ عبرت انگیز است که مفهوم «آینه پادشاهان» را در معنی متداول نزد متشرع اهل سنت در عصر وی تمثیل و تصویر می‌کند. کیمیای سعادت هم که امام آن را از برای عامه اهل خراسان عصر خویش نوشته است و در طی آن حاصل بررسی های خود را در اخلاق و تربیت و تطهیر و تزکیه نفس بدانگونه که در کتاب عظیم عربی احیاء علوم الدین خویش به تفصیل آورده بود اینجا به اجمال و سادگی تقریر می‌کند مثل همان کتاب متضمن لطایف و دقایق جالب اخلاقی و روحانی است و مخصوصاً تحلیل‌های روانشناختی که درین کتاب هم مثل احیاء العلوم، نویسنده مبانی اخلاق را بر آنها مبتنی می‌سازد غور و تأمل او را در تجربه احوال نفسانی قابل ملاحظه نشان می‌دهد.

اینکه قاضی پرشور و حال همدان عین القضاة عبدالله بن محمد میانجی همدانی که به تصریح خود وی در زبدة الحقایق از معتقدان امام غزالی و از تربیت یافتگان برادرش شیخ احمد غزالی است در تبیین آراء و عقاید خویش نثر ساده و لطیف اما فاقد شور و هیجان او را رها می‌کند و در آثار فارسی خود از جمله تمهیدات و زبدة الحقایق و مکتوبات زبانی شاعرانه و آکنده از شور و هیجان را به کار می‌گیرد نه فقط برای آنست که مخاطبان او هم مثل خود او اهل ذوق و عرفان بوده اند بلکه تا حدی هم ناشی ازین معنی است که محتوای آثار او همه اذواق و مواجید کشفی و برهانی است و در محدوده احساس و ادراک عوام گنجایی ندارد و ظاهراً همین فقدان تفاهم با عوام و رؤساء آنها سبب شد که قاضی همدان به اتهام الحاد قربانی تحریکات مخالفان گردد (۵۳۳) و مثل حلاج محبوس و مقتول آید.

اما ابوالمعالی نصرالله بن محمد بن عبدالحمید (وفات بعد از ۵۵۵) منشی و مترجم کللیله و دمنه‌یی که ترجمه او به سلطان بهرامشاه غزنوی فرمانروای غزنه و توابع اهدا شد تربیت یافته محیط ادبی ممتاز غزنه و وابسته به حوزه مجالس اصحاب عربیت و ارباب ادب در تخته‌گاه قدیم اخلاف محمود و سبکتکین بود، و این وابستگی شیوه انشاء وی را از اسلوب ساده اوایل عهد غزنوی متمایز می‌کرد. در واقع هر چند وی در ظاهر فقط مترجم کللیله و دمنه محسوبست اثر وی ترجمه ساده‌یی نیست از حیث انشاء غالباً از مقوله ابداع به نظر می‌آید تا

مجرد ترجمه و نقل. شیوه نویسنده گیش نیز که با نثر فنی رایج عصر و هم با نثر ساده معمول قدما تفاوت دارد از جهت متانت در بیان و تعادل بین لفظ و معنی از نثر کسانی که شیوه او را تتبع کرده اند به نحو بارزی ممتاز و مشخص می نماید.

درست است که این شیوه از تأثیر عصر و حتی از نفوذ بیان متقدمان به کلی خالی نیست و بی پروایی نسبی در استعمال لغات و تعبیرات دشوار عربی انشاء کتاب را گه گاه زیاده نامأنوس می سازد نویسنده طرح تازه یی در نثر در انداخته است^{۱۲۶} که تقلید گرائش از نیل بدان محروم مانده اند و حتی در عصر و صاف در بین «افاضل» یاران او بوده اند کسانی که سخن وی را از حیث قوت تعبیر و کمال بلاغت شایان آنکه آن را «قرآن پارسی» بخوانند می دیده اند و مجرد این دعوی از شهرت فوق العاده وی در نثر نویسی حکایت دارد و تحتی صاحب تاریخ و صاف با او نیز مؤید این معنی است.^{۱۲۷}

با آنکه بعضی متأخر اصل ابوالمعالی را از شیراز خوانده اند وی در عصر خود و مدتها بعد، همه جا غزنوی و از افاضل غزنین خوانده می شده است و برادرش محمد هم که ممدوح سنائی است به همین عنوان شهرت داشته است. از احوال وی این اندازه معلوم است که انشاء کلیله را به صرافت طبع آغاز کرده است و بعد از آنکه پاره یی اجزاء آن نزد سلطان غزنه ابوالمظفر بهرامشاه مورد توجه و تحسین واقع شده است و از جانب وی در اتمام آن تشویق و تأکیدی رفته است ترجمه ابوالمعالی به وی اهداء شده است و عنوان کلیله و دمنه بهرامشاهی برای آن ازینجاست. ابوالمعالی ظاهراً در عهد بهرامشاه و احتمالاً بر اثر نشر این ترجمه در درگاه سلطان مقرب و از صدور کتاب و وزراء شده است. کتاب را هم چنانکه از قراین برمی آید در حدود پانصد و چهل یا اندکی قبل از آن باید انشاء کرده باشد. اینکه سید حسن غزنوی، در قصیده یی که ظاهراً قبل از عزیمت خویش به نیشابور (۵۴۴) در مدح وی می گوید، از سطوت و صلابت و تدبیر وجود او یاد می کند نشان آنست که وی در عهد بهرامشاه جزو صدور و وزراء عصر شمرده می شده است.^{۱۲۸} از روایت عوفی در لباب الالباب برمی آید که در عهد خسرو ملک (۵۸۳-۵۵۵ هـ) نواده بهرامشاه، ابوالمعالی به امر سلطان محبوس و مقید می گردد و بعد از حبسی طولانی سرانجام به قتل می آید ازین قراین شاید بتوان پنداشت که وزارت وی تا زمان خسرو ملک دوام داشته است و در اوایل سلطنت خسرو ملک توقیف و هلاک شده است. آیا سطوت و عزت نفس فوق العاده وی که از قصیده سید حسن و هم از اقوال خود وی نیز مستفاد می شود، ممکن است از اسباب عمده سعایت

مخالفان در حق وی بوده باشد؟ به هر حال بی آنکه بتوان نثر او را امروز هم نمونه کمال بلاغت خواند می توان این دعوی را پذیرفت که وی در زمان خود «انصافاً نثر فارسی را به ذروه اعلی رسانیده است»^{۱۲۹} و این وصف که در مورد نثر فنی عصر او قابل انکار نیست با پایان عصر نثر فنی دیگر در حق هیچ نثر دیگر جز سعدی صادق نمی نماید.

قاضی حمیدالدین بلخی (وفات ۵۵۹) صاحب مقامات حمیدی، در عصر خود از اعیان و محتشمان بلخ به شمار می آمد و علاوه بر تبحر در علوم شرعی در ادب و بلاغت فارسی و عربی نیز احاطه فوق العاده داشت. حمایت مؤثر وی از انوری شاعر در واقعه شهر آشوب بلخ و آنچه از مطالعه مقامات خود وی برمی آید نیز از قدرت و نفوذ فوق العاده محلی و هم از براعت و مهارت قاضی در نظم و نثر هر دو زبان حاکی به نظر می رسد. انشاء این مقامات را قاضی بلخ به اشارت عزیزی که آن را از وی اقتراح کرد تعهد نمود و این کار را در بهار سال ۵۵۱ در ماه جمادی الآخر آغاز کرد و تا چهار سال بعد هنوز در تکمیل و اتمام آن صرف وقت می نمود. در طی این مقامات که به هر حال ناظر به مقابله و تتبع مقامات بدیع الزمان و مقامات حریری است صنعت گرایی رایج در نثر فنی به اوج می رسد اما لطف تعبیر به رغم تمام تکلفهای ادیبانه از بین نمی رود.^{۱۳۰} جنبش و حرکتی که غالباً در اشخاص قصه هست در طرز انشاء نویسنده هم انعکاس دارد و همین نکته نثر آکنده از سجع و موازنه و استشهاد و تلمیح آن را از سطح صنعتگرهای افراط آمیز و ملال آور امثال سعدالدین و روایینی ووصاف- الحضره برمی کشد و تا حد زیادی از آن گونه آثار برتر و حتی طبیعی تر نشان می دهد. اینکه انوری آن را با مبالغه یی تمام می ستاید تنها برحسب رسم معمول وی در ستایش یک ممدوح و حامی محتشم نیست بیشتر مبنی بر نظر تحسین آمیز است که در باب شیوه انشاء کتاب دارد. از همین روست که نظامی عروضی نیز در چهارمقاله مطالعه آن را توصیه می کند و عوفی هم در لباب الالباب کلام او را آنجا که متوقف در تکلف نیست به لطافت می ستاید و درخور تحسین می یابد.

نظامی عروضی سمرقندی (وفات بعد از ۵۵۶) که چهارمقاله وی اشارتها و حکایتیهایی در باب صناعت دبیری، صناعت شاعری و طب و نجوم دربر داشت خود در عین حال هم دبیر و شاعر بود و هم در طب و نجوم صاحب شهرت یا داعیه. قریحه وی در شعر تا آنجا که از ابیات معدود منقول درین کتاب برمی آید چندان امتیازی ندارد اما در صناعت انشاء و دبیری ذوق و استعداد وی خالی از اهمیت به نظر نمی آید. مقدمه کتاب و بعضی

اشارات که در جای جای کتاب در باب حکمت و ریاضی آمده است نیز هرچند مهارت فوق العاده وی را در طب و نجوم محقق نمی‌کند آشنایی وی را با این گونه دانش‌ها تا حدی نشان می‌دهد. به هر حال کتاب چهارمقاله که به پادشاه غور اهداء می‌شود ناظر به این معنی است که ضرورت وجود و اهمیت حضور دبیر و شاعر و منجم و طبیب را در دستگاه فرمانروایان معلوم دارد و با این تمهید گویی نویسنده می‌خواهد وجود خود را از تمام این جهات مورد حاجت و درخور خدمت ممدوح فرمانروای خویش نشان دهد. اسلوب نثر چهارمقاله که در آن برخی عناصر نثر فنی با پاره‌یی و ویژگی‌های نثر ساده و بالنسبه بی‌تکلف عهد غزنوی به هم می‌آمیزد خالی از لطف نیست و در همان حال که جامعیت نسبی نویسنده را در علم و ادب عصر منعکس می‌کند تلفیق و ترکیبی متعادل بین سبک متکلف نثر فنی با شیوه بیان ساده‌یی که یک پادشاه غور از عهده فهم آن برآید به وجود می‌آورد که در اثر اهل عصر نظیر بسیار ندارد و در همه حال عمق و اصالتی خاص خود دارد.

محمد عوفی (وفات بعد از ۶۳۰) ادیب و نویسنده اواخر عهد خوارزمشاهیان، در عین حال دبیر و مورخ و واعظ و مذكر نام‌آور است که پایان عمرش در هند می‌گذرد و قسمتی از عمرش در مسافرت خراسان و عراق و مصاحبت اهل فضل و ادب به سر می‌آید و آثارش وی را نویسنده‌یی تجربه کرده و جهان‌پسیده و سبک روح و مردم‌آمیز نشان می‌دهد. تألیف کتاب جوامع الحکایات، و کتاب لباب الالباب قدرت وی را در انواع شیوه‌های نویسندگی و احاطه او را بر اخبار و اطلاعات گونه‌گون معلوم می‌دارد و تنوع و لطافت بیان او در جوامع الحکایات معلوم می‌دارد که ترجمه مفقود وی از فرج بعد الشده تنوخی نیز می‌باید اثر ارزنده‌یی بوده باشد. عوفی در جوامع الحکایات خویش سادگی و روانی کلام را به نحو پارزی با سلاست و انسجام تلفیق می‌کند و اشتمال کتاب بر لطایف و نوادر بسیار این ویژگی‌ها را به طور جالب‌تری چشمگیر و درخور تحسین می‌سازد. نویسنده که در لباب الالباب شیوه نشیانه رایج در عصر را دنبال می‌کند در جوامع الحکایات جز به ندرت گرایش چندانی به صنعت و بدیع نشان نمی‌دهد. اینجا، در غالب موارد عبارتش روشن و خالی از حشو و تعقید می‌نماید و کمتر جایی است که در آن، وجود اطناب یا ابهام مایه ابهام و ملالی گردد و لطف کلام او را در تکلف‌های صنعتی خسته‌کننده و احياناً نفرت‌انگیز نثر فنی معمول عصر خفه نماید.

شیخ فریدالدین عطار نیشابوری شاعر عارف خراسان هم که عوفی در لباب الالباب او را در جزو شاعران بعد از عهد سنج‌رام می‌برد در تذکره الاولیاء خویش سرمشق ارزنده‌یی از

جالب‌ترین نمونه‌های نثر ساده و روان فارسی را در عصری که دوران رواج نثر فنی است عرضه می‌کند و این خود در چنان عصری نمونه‌یی بی‌همتاست. البته در کتابی که ناظر به ارشاد سالکان و تنبیه غافلان است گرایش به سادگی در بیان و اجتناب از تصنع و تکلف امری طبیعی است اما سوز و دردی که در کلام نویسنده هست مزیتی است که گاه به این نثر ساده و طبیعی حالت شعر و صناعت می‌دهد و با این حال چیزی از لطف و طراوت آن نمی‌کاهد. اشتغال بر مطالب ضعیف مشکوک و احادیث موضوع و اغلاط تاریخی هم که آن را بر کتاب عیب گرفته‌اند^{۱۳۱} به جهت آنکه نویسنده قصد نقل تاریخ و حدیث ندارد و جز به عبرت و وعظ منظوری درین حکایات ناظر نیست شاید عیب عمده‌یی برای کتاب نباشد. در هر حال شیخ نشابور که به احتمال قوی در واقعه مغول در زادگاه خویش (۵۶۱۷ هـ.) به قتل رسید و شعرش هم بیش از نثرش رواج و شهرت دارد درین مجموعه، نقل حالات و کلمات صوفیه را وسیله‌یی برای نشر طریقه آنها می‌یابد و با آنکه ترجمه حال مشایخ را همه جا با سجع و موازنه‌یی کوتاه و احیاناً متکلف آغاز می‌کند متن روایات وی از حیث سادگی و روشنی به کلام غزالی در کیمیای سعادت می‌ماند و گاه درد و سوزی بی‌نام در سخن وی هست که در نثر فارسی مانند ندارد و برای مستعدان طریق سخن وی را همه جا تازیانه سلوک می‌کند — سخنی دور از خودنمایی و بیدردی و آکنده از صدق و اخلاص.

شیخ سعدی مصنف گلستان (وفات ۶۹۱) که از جوانی در بغداد خلفا تربیت یافت، در نظامیه آن درس خواند، و با مشایخ آن از صوفیه و فقها و اهل حدیث ارتباط داشت و در عین حال از لذت عشق و سماع و از هیجان مسافرت‌های دور و دراز هم بی‌بهره نماند. مقارن تصنیف گلستان (۶۵۶) که تازه از شام به شیراز بازگشته بود شاعری زبان‌گشاده و واعظی مردم‌آمیز بود، و این احوال همراه با تجارب حیات گذشته تأثیر بارزی در سبک بیان او گذاشت چنانکه از همان آغاز ورود به فارس رقعۀ منشآتش چون ورق زر همه جا می‌رفت و مثل شعرا از همان ایام مقبول خاص و عام بود. به هر حال در تمام قلمرو نثر فارسی گلستان او اثری بی‌همتا ماند که در عصر رواج نثر فنی و رای صنعتگری‌ها و پیرایه‌بندی‌های اهل صناعت قرار گرفت و با جمع بین جد و هزل و طبیعت و صنعت مقوله‌یی یکتا با ویژگی‌هایی تنگیاب به وجود آورد که خاص اوست.

سعدی در این کتاب ظریف که هشت باب بیش ندارد و دیباچه آن هم مثل باب‌هایش از سخنان تکلف‌آمیز عاری و از نکات اخلاقی و تربیتی مشحون است بین جد و

هزل، بین قصه نویسی و مقام پردازی و بین طیبیت و تربیت چنان تلفیق معتدلی به وجود آورده است که در هیچ اثر دیگر همانند ندارد. در واقع با آنکه اقوال نویسنده در جای جای کتاب خواننده را به چالش می‌طلبد و با آنکه حکایاتش همه سر تا پا خالی از عیب و ایراد نیست بعد از قرن‌ها که از تصنیف آن می‌گذرد چنان می‌نماید که نویسنده یک انسان عصر ماست. در بین ما سر می‌کند و از زبان ما سخن می‌گوید و با لحنی آمیخته به جد و هزل جامعه ما را که مثل جامعه او از ضعف‌های مزمن انسانی رنج می‌برد تصویر می‌کند، زشت و زیبای آن را چنانکه هست نشان می‌دهد. از آنچه در آن انسانی است اظهار خرسندی می‌کند و از آنچه حاکی از خوی بهیمی ماست با لبخندی آکنده از یأس و ترحم می‌گذرد و به هر حال از عصر ما و زبان ما و حال ما فاصله زیادی نمی‌گیرد.

طرز بیان شیخ هم به رغم آنکه پاره‌یی الفاظ و تعبیرات آن امروز دیگر دارد رفته رفته منسوخ می‌شود همچنان در اوج بلاغت و لغت فارسی مرتبه‌یی بی‌همانند دارد و اخذ و نقل و تضمین برخی اقوال و تعبیرات وی هنوز کلام نویسنده امروزینه را هم لطف و رونق می‌بخشد و هیچ گونه بوی کهنگی هم در آن به جای نمی‌گذارد. تنوع جویی سعدی که علاقه او به مسافرت‌های دور و درازش هم از آن ناشی است که گاه وی را از توقف در موضع فکری واحد و ثابت هم مانع می‌آید و ازینجاست که در برخی باب‌های گلستانش حکایات و اشاراتی هست که با آن باب‌ها چندان مناسب نمی‌نماید و از جمله در پاره‌یی سخنانش که در باب اخلاق و تربیت می‌آید که گاه نکته‌هایی به چشم می‌خورد که ضد یکدگر به نظر می‌آید و این معنی شاید تا حدی نیز از آن روست که شیخ دوست دارد واقعیت را هر بار از زاویه دیگر بنگرد و با چنین طرز نگرش، وجود این تضادها که در حاصل دید و تجربه نویسنده روی می‌نماید و غالباً تضاد واقعی هم نیست البته دیگر غرابت ندارد. گلستان سعدی دنیا و انسان را چنانکه هست تصویر می‌کند و برخلاف بوستان وی چندان به اینکه آنچه هست چگونه باید باشد ناظر نیست ازین روست که اثناء وی درین کتاب به نحو دهشت‌انگیزی مبتنی بر واقع نگریت — خاصه در توصیف دگرگونی‌های عالم و احوال و طبایع انسان. نثر کتاب هم تموج و تحرکی وقفه‌ناپذیر دارد که گویی با هر خواننده‌یی پویه‌یی دیگرگون دارد و به نحوی دیگر همراهی می‌کند. در هر حال گاه می‌جوشد و فوران می‌کند و به بالا می‌گراید و گاه در بستر خشک وادی‌های مطامع و اغراض هر روزینه حیات می‌غلطد و با کندی راه می‌پوید. اما هیچ جا را کد نیست و حتی درین کندپویی نیز همواره کسانی را که در تقلید

شیوه او پویه می‌آغازند با فاصله زیادی عقب می‌گذارد و بازپس نگهمیدارد.

ازین جمله مجد خوافی مؤلف روضه خلد و عبدالرحمن جامی مصنف بهارستان هم به رغم تندپویی و خوش خرامی که دارند جزو باز پسین ها به شمارند. روضه خلد چیزی از ظرافت فکر و عمق اندیشه شیخ را ندارد و بهارستان به کار نخبندی می‌ماند که از موم باغچه‌یی کوچک به سبک یک گلستان واقعی پرداخته باشد و طرفه آنکه در نقل لطایف و حکایات هم جامی از کسوت ملایی و دانشمندی خود بیرون نیامده است و ذوق هنرنمایی و معرفت فروشی به نحو درمان‌ناپذیری لطف نوادر و اشاراتش را از بین برده است. تمرینی که میرزا احمد وقار در انجمن دانش و میرزا آقاخان کرمانی در اثری به نام رضوان درین باب کرده‌اند فقط تقلیدناپذیری کار شیخ را مخصوصاً به وسیله کسانی که فاقد استعداد و قریحه بوده‌اند نشان می‌دهد. حتی مجمر اصفهانی اثر بی نام خود را که درین شیوه پرداخته است ظاهراً به عمد و به نشان اظهار عجز ناتمام گذاشته است و قآنی هم که در هزل و طنز نادره عصر خویش است آنچه را به تقلید شیخ ساخته است «پرشان» نام داده است و اینکه آن را بعضی محققان از «دُرر نثر در سبک جدید فارسی» شمرده‌اند^{۱۳۲} قولی مبنی بر اجتهاد درست به نظر نمی‌آید. شاید تفاوت عمده اش با گلستان مخصوصاً وقاحت بی پیرایه آن باشد که بعضی طبایع دوست دارند آن را نوعی گرایش به واقع‌نگری تلقی کنند.

میرزا ابوالقاسم فراهانی، معروف به قایم مقام (۱۲۵۱) آخرین نویسنده بزرگ کلاسیک در شیوه قدیم نثر فارسی محسوبست. وی که مدبر و مدیر دستگاه قدرت عباس- میرزا ولیعهد در آذربایجان و وزیر و مربی پسرش محمد شاه قاجار در طهران بود در ادب فارسی خاصه نثر هم مجدّد و بانی بنای تازه‌یی شد که نشانه‌هایی از شخصیتش را در منشآت وی منعکس می‌کرد - وقاری توأم با نجابت و قدرتی دور از خشونت. در باب کارهای سیاسی و دیوانی وی جای دیگر بحث کرده‌ام^{۱۳۳} اما در آنچه به ادب مربوط است کار عمده قایم مقام آن بود که نثر فارسی را از پیچ و خم عبارت‌پردازیهای رایج در عهد صفوی و تیموری بیرون آورد. اگر درین منشآت قایم مقام هنوز نشانه‌هایی از صنعت و عبارت‌پردازی هست از آن روست که در عهد او فکر بازگشت ادبی ترک تمام شیوه‌های نثر فنی را مجاز نمی‌داشت و در دوره‌یی که شعر از شیوه صایب و کلیم به سبک انوری و خاقانی باز می‌گشت قایم مقام نمی‌توانست نثر دیوانی را که امثال عبدالرزاق بیگ دنبلی می‌خواستند به شیوه جهانگشای جوینی و راحه الصدور رواندی باز گردانند از حدّ سبک بالنسبه

متعادل و روان گلستان سعدی ساده‌تر کند و البته در محیط عصر بازگشت ادبی رهایی از تمام قیود انشاء قدمانه ممکن بود و نه سلیقهٔ ابناء عصر هنوز آن را تحمل می‌کرد. مع هذا اخوانیات قایم مقام که سرمشق بعضی نویسندگان بعد از او نیز شد لطف و ظرافتی ویژه خود دارد که با وجود فخامت انشاء به خواننده لذت انس می‌بخشد و آنچه را در تعبیر عوام احساس صمیمیت و «خودمانی بودن» خوانده می‌شود حتی به آنها که از فهم لطایف این شیوه بیگانه‌اند می‌دهد و این خود، هنر ارزنده‌ی است. این هنر یمانند او در نویسندگی به این منشآتش لطف و ذوقی می‌دهد که نظیر آن را در انشاء فاضل خان گروسی و حتی میرزا تقی علی آبادی که خود وی او را به استادی می‌ستاید نمی‌توان یافت فقط برخی منشآت حسنعلی خان گروسی معروف به امیرنظام چیزی از لطف و جلال آن را به یاد می‌آورد. در تحول نشر دیوانی نقشی که امیرنظام در اواخر عهد قاجاری دارد نیز یادآور نقشی است که قایم مقام در اوایل آن عهد داشته است. ۱۳۴

۴۴

عوامل و اسبابی که در عهد ناصری، و از چندی قبل از آن نشر فارسی را از رکود و واپس گرایی نهضت «بازگشت ادبی» بیرون آورد از جمله شامل آشنایی عصر با تمدن و فرهنگ غربی بود که مخصوصاً به دنبال جنگهای ایران و روس و احساس لزوم تجدید نظر در تنظیمات اداری و نظامی به جهت مقابله با هجوم دنیای غرب نخست در دستگاه عباس میرزا ولیعهد در تبریز و سپس با سرعتی کمتر در دستگاه «خاقان مغفور» و جانشینان وی در طهران، در بین معدودی از رجال عصر پیش آمد و تأسیس جراید بالنسبه منظم و ایجاد مدارس جدید و اقدام به نقل و ترجمهٔ تعدادی کتابهای علمی و ادبی به زبان فارسی مظاهر این آشنایی بود.

ازین جمله نشر جراید مخصوصاً عامل عمده‌ی در تشدید گرایش به ساده‌نویسی گشت و چون نویسندگان جراید این ساده‌نویسی را وسیله‌ی برای جلب و حفظ علاقهٔ خوانندگان مقالات خویش تلقی می‌کردند تدریجاً خود را از پیروی شیوه‌های رایج در نثر عهد بازگشت که از حوصلهٔ فهم و ذوق عامه خارج بود کنار کشیدند و البته نقل و ترجمهٔ برخی آثار از طریق کتابهای ترکی و عربی و اروپایی به فارسی، و نشر و تصنیف آثاری از مقولهٔ قصه و نمایش در نقد احوال اجتماعی و اداری عصر هم که محتوای اکثر آنها فکر آزادی یا

اندیشه ترقی بود^{۱۳۵}، ادامه گرایش ساده نویسی را بر نویسندگان الزام کرد و بدینگونه نثر فارسی به برکت جریده نگاری لا اقل از اواخر عهد ناصری تدریجاً وارد دوره‌ی شد که نثر جدید فارسی و ادبیات معاصر قسمتی از ویژگی های خود را به آن مدیون می نماید.

به هر تقدیر جریده نگاری که در عصر ما روزنامه نویسی خوانده می شود از آغاز کار در عهد محمد شاه قاجار نقش عمده‌یی را در تطور شیوه نثر نویسی و در عین حال در تکوین فکر آزادی و اندیشه ترقی در جامعه فارسی خوانان برعهده گرفت. آغاز آن هم از جهت محتوای خویش و هم از جهت طرز بیان به اقتضای عصر و آنگونه که محدودیت مخاطبان نیز آن را الزام می کرد البته غالباً محافظه کارانه، معتدل و تا حدی محبوب به نظر می رسید. اولین روزنامه فارسی که طلیعه آن به اهتمام میرزا صالح بیگ شیرازی نشر شد (رمضان ۱۲۵۲) به همین سبب دوام و بقایی نیافت و نظم و ترتیب قابل اعتنایی هم پیدا نکرد. روزنامه‌ی هم که چندی بعد به عنوان روزنامه طهرانی یا روزنامه وقایع اتفاقیه نشر شد (ربیع الثانی ۱۲۶۷) و تشویق و اهتمام میرزا تقی خان امیر نظام معروف به امیر کبیر محرک واقعی نشر آن بود نیز با تمام محافظه کاریش، به سبب مقاومت و مخالفت استبداد حاکم بر نظام کشور چند سال بعد محکوم به تعطیل شد، همچنین آنچه در دنبال آن به نام روزنامه دولت علیه ایران (۱۲۷۷) و روزنامه علمیه دولت علیه ایران (۱۲۸۰) با پاره‌یی تغییرات منتشر شد اگر دوامی یافت از آن رو بود که در واقع نشریات تبلیغی دولتی محسوب می شد و روزنامه ملت سنیه یا روزنامه ملتی (۱۲۸۳) که درین حد متوقف نبود چهار سالی بیش و آن نیز به طور نامنظم مجال انتشار نیافت و به هر حال در طی این سالها حتی جریده‌ی هم که در سرلوحه خود اعلام می کرد از «مطالب دولتی و پلیتیک داخله» سخن نخواهد گفت و خود را در محدوده نشر مقالات علمی و اخلاقی محدود می کرد نیز نمی توانست تسامح و تساهل کسانی را که «مطالب دولتی و پلیتیک داخله» در اختیار ایشان بود، برای ادامه نشر خود جلب کند و البته بیش از چند سالی دوام نمی کرد.

البته در روزنامه های فارسی که در خارج از کشور نشر می شد این محدودیت کمتر احساس می شد و از جمله روزنامه اختر که در اسلامبول (ذی حجه ۱۲۹۲)، قانون که در لندن (جمادی الثانی ۱۳۰۷)، جبل المتین که در کلکته (جمادی الثانی ۱۳۱۱) و ثریا که در قاهره (جمادی الآخر ۱۳۱۶) به وجود آمدند با آنکه برای اکثر آنها نیز مدت زیادی امکان دوام حاصل نشد در توسعه نهضت فکری و در ایجاد تحول در طرز انشاء غالباً مؤضعی روشنترو

محکمتر از موضع جراید داخلی پیدا کردند.

درین میان در ایران روزنامه تربیت که در عهد مظفری به اهتمام میرزا محمدحسین خان ادیب اصفهانی متخلص به فروغی و ملقب به ذکاءالملک در طهران نشر شد (رجب ۱۳۱۴) در تحول نثر و انشاء فارسی نقش قابل ملاحظه یافت. نویسنده آن سالها نویسنده و مدیر روزنامه دولت ایران بود و در آنجا ضمن همکاری با محمدحسنخان صنیع الدوله (= اعتمادالسلطنه)، قدرت انشاء و قریحه نویسنده‌گی قابل ملاحظه‌یی از خود نشان داده بود. به هر حال روزنامه او هرچند به جهت موضع اداری خاص صاحب امتیازش در ارتباط با دستگاه دولت در نشر فکر آزادی و اندیشه ترقی چندان نقش فعال و پرشوری نیافت، باری توفیق قابل ملاحظه‌یی در تهذیب نثر فارسی عصر و در توسعه افق‌های فکری در نزد خواص وقت پیدا کرد و آثار جالبی از ادب و تربیت و تاریخ غربی را به صورت پاورقی مسلسل در طی انتشار مرتب خود عرضه نمود.

بعدها در پایان عهد مظفری روزنامه صوراسرافیل که نام آن تعریضی به بی خبری عامه از مجاری امور و متضمن اشاره‌یی به نقش آن در بیداری افکار داشت به مدیریت نویسنده پرشور جوانی به نام میرزا جهانگیرخان شیرازی در طهران نشر شد (ربیع الآخر ۱۳۲۳)، که مورد علاقه و توجه خاص و عام واقع گشت و تأثیر جالبی در افکار عامه داشت. درینجا سلسله مقالات طنزآمیز و آکنده از نیش و طعنه‌یی که تحت عنوان چرند و پرند و با امضای «دخو» به قلم میرزا علی اکبرخان دهخدا منتشر می‌شد و از اسباب عمده شهرت و قبول روزنامه صوراسرافیل بود گذشته از تأثیر فوق‌العاده‌یی که در بیداری افکار داشت تحولی را که در نثر فارسی اجتناب‌ناپذیر و در شرف وقوع بود به نحو بارزی تسریع کرد و این نکته زبان روزنامه‌نگاری را هم تدریجاً از جهت ایجاد ارتباط فکری بین طبقات عوام با رهبران افکار اصلاح‌گرا نه جدید آمادگی بیشتر داد.

در سالهای آخر عهد قاجار مجله بهار که به وسیله میرزا یوسف اعتصام‌الملک نشر شد (ربیع‌الثانی ۱۳۲۹) با آنکه بیش از یک سال دوام نیافت و دوره دوم آن فقط ده سال بعد (شعبان ۱۳۳۹) مجال انتشار پیدا کرد تحول قابل ملاحظه‌یی در شیوه نثر ادبی فارسی به وجود آورد که تا حدی از تأثیر ادب معاصر ترکی و عربی هم متأثر بود اما به هر حال از نظر مضمون و محتوا هم نمونه‌های تازه‌یی را که مأخوذ از ادب غربی بود در ادب فارسی مجال ظهور داد و اینهمه تأثیر قابل ملاحظه‌یی در نویسنده‌گی عصر پایان قاجار داشت. مجله

دانشکده هم که در فاصله بین دو دوره مجله بهار به طور ماهانه به وجود آمد (۱۳۳۶) و بعدها به نوپهار هفتگی تبدیل شد نیز مثل مجله بهار در تحول ادبی ایران و در ایجاد نهضتی معتدل از آنچه تجدد ادبی نام گرفت تأثیر قابل ملاحظه‌یی در محیط ادبی ایران یافت.

همچنین مجله کاوه که مقارن همان سالها در برلین به مدیریت سید حسن تقی زاده و همکاری جمعی از روشنگران عصر مثل سید محمدعلی جمال زاده و میرزا محمدخان قزوینی و دیگران نشر شد در نشر افکار تازه و در الزام تجدد فکری و اجتماعی تأثیری قابل ملاحظه داشت و مقالات مستدل انتقادی و اجتماعی آن در اذهان مستعدان نفوذ قوی پیدا کرد. این مجله، که نظایر دیگری هم در اروپا پیدا کرد طریقه نقد تاریخی و تحقیق در متون ادبی را هم از طریق مقالات جالبی که میرزا محمدخان قزوینی و سید محمد علی جمالزاده و مخصوصاً مدیر و صاحب امتیاز مجله به امضاء مستعار «محصل» در شماره‌های مختلف آن نشر کردند به طالبان راه تحقیق تعلیم نمود و در احیاء آثار قدما و نقد و تصحیح متون به شیوه شبه علمی در ایران تأثیر قوی داشت. به هر حال با آنکه ذکر تعداد بیشتری از جراید و مجلات که در اواخر عهد قاجار در بیداری اذهان و ایجاد تحول در نثر فارسی نقش قابل ملاحظه داشته‌اند، در اینجا امکان ندارد توجه به نقش آنها اینجا ضرورت دارد و بدون آن فهم تمام عوامل تحول نثرنویسی در ایران ممکن نیست.

۴۵

نهضت ترجمه و اقتباس از آثار ادبی و علمی دنیای غرب که مخصوصاً به دنبال تأسیس دارالفنون و سپس از طریق دارالترجمه و دارالتألیف ناصری فعالیت و استمرار یافت علاوه بر نقل تعدادی کتابهای علمی و تاریخی به زبان فارسی، با اهتمام خاصی که در کار ترجمه بعضی رمان‌ها و نمایشنامه‌ها رفت «انواع ادبی» تازه‌یی را نیز در نثر فارسی مجال ظهور داد که، البته در آن عصر نزد اهل ادب چندان جذبی تلقی نشد و هرچند در ربع قرن که بلافاصله بعد از پایان استبداد ناصری پیش آمد نتایج قابل ملاحظه‌یی هم به بار آورد هنوز هم در ادبیات نیم قرن اخیر تا نیل به کمال خویش که وصول به مرتبه سرمشقه‌های اصلی آنهاست فاصله بسیار دارد و با این حال مجرد نقل این آثار در آن عصر از اسباب عمده در گرایش به ساده‌نویسی در نثر فارسی محسوبست.

به هر تقدیر ترجمه و اقتباس از ادبیات اروپایی هم که غیر از بعضی رجال حکومت و برخی جراید فارسی زبان داخل و خارج ایران نیز بدان علاقه نشان دادند اکثر از طریق زبان فرانسوی انجام شد که در اواخر عهد ناصری تعداد بالنسبه زیادی از دانشوران و روشنفکران ایران با آن آشنایی پیدا کرده بودند اما به آن زبان هم منحصر نبود چنانکه از زبانهای دیگر از جمله ترکی عثمانی، عربی، انگلیسی و حتی روسی نیز گه گاه نوشته هائی، به زبان فارسی نقل گردید.

ازین جمله ترجمه سرگذشت تلماک^۱ اثر فنه لون^۲ نویسنده و کشیش فرانسوی به وسیله میرزا علی خان ناظم العلوم (۱۳۰۴ق)، ترجمه کنت دومونت کریستو^۳ تصنیف الکساندر دوما^۴ فرانسوی به وسیله محمد طاهر میرزا اسکندری (۱۳۱۲ق)، ترجمه بوسه عذرا تصنیف جورج رینولدز انگلیسی به تهذیب و تحریر آقا سید حسین شیرازی و میرزا محمد حسین خان ادیب فروغی^{۱۳۶} نمونه هائی جالب از فن رمان نویسی را که درین عصر عرضه شد و البته به این چند نمونه هم منحصر نماند، نشان می دهد. چنانکه ترجمه و انشاء بعضی آثار مولیر نویسنده فرانسوی از قبیل نقل گزارش مردم گریز، و ترجمه طبیب اجباری و عروسی اجباری از همان نویسنده که غالب آنها گزارش های آزاد همراه با تبدیل نام های فرنگی اشخاص نمایش به نام های متداول فارسی در ایران آن عصر بود سرمشق هایی برای نمایشنامه نویسی در نثر فارسی به وجود آورد که غالباً به چشم جدی تلقی نشد و بهره مطلوب از آن حاصل نیامد.

در بین این ترجمه ها ترجمه منظوم گزارش مردم گریز اثر مولیر^۵ و ترجمه معروف سرگذشت حاجی بابای اصفهانی اثر جیمز موریه^۶ انگلیسی به میرزا حبیب اصفهانی متخلص به دستان (وفات ۱۳۱۵ق) و مقیم اسلامبول منسوبست که ادیب و شاعر و نویسنده یی خوش قریحه بود و با اینهمه مقایسه این دو ترجمه نشان می دهد که قدرت قریحه او در نثر فارسی بیش از شعر بوده است. ترجمه داستان ژیل بلاس^۷ اثر لساژ^۸ نویسنده فرانسوی هم در یک نسخه به خط او موجود است اما ترجمه غالباً منسوب به محمدخان کرمانشاهی معروف به کفری می شود و به هر حال به انشاء میرزا حبیب می ماند.^{۱۳۷}

قبل از پایان ربع قرنیه که از خاتمه استبداد ناصری (۱۳۱۳ق) گذشت نمونه های جالبی از فن «رمان» و «دراما» به زبان فارسی نقل گشت که تنوع و کثرت آنها حکایت از

* Telemaque * Fenelon * Comte de Mont-Christo * Alexandre Dumas

* James Morier * Gil Blas * Lesage

توسعه آشنایی با فرهنگ دنیای غرب دارد. از جمله در فن دراما، برخلاف سابق که بیشتر به نقل کومدی‌های مولیر توجه شد درین ربع قرن نمایشنامه خدعه و عشق اثر شیلر^۱ شاعر آلمانی به وسیله میرزا یوسف خان اعتصام الملک (۱۳۲۵ق)، ترجمه تاجگذاری و مرگ ناپلئون اثر الکساندر دوما به وسیله حشمت السلطان (۱۳۳۳ق)، و ترجمه اتللو مغربی، و تاجرونه دیگ دو اثر ممتاز شیکسپیر به وسیله ناصرالملک قراگزلونایب السلطنه (۱۳۳۶ق)، متضمن تازه‌جویی‌هایی درین زمینه بود. چنانکه در فن «رمان» هم آثار جدیدتر مورد توجه واقع شد و از جمله میرزا یوسف اعتصام الملک نه فقط به ترجمه تیره‌بختان اثر معروف ویکتور هوگو دست زد و بخشی از آن را هم نشر کرد، سفینه غواصه اثر ژول ورن^۲ را هم ضمن تعدادی آثار دیگر به فارسی نقل کرد و این نمونه‌ها البته نثر فارسی را بیش از پیش برای تصنیف آثاری که فقط چندی بعد درین زمینه‌ها به وجود آمد آمادگی داد.

۴۶

فعالیت میرزا حبیب اصفهانی مقیم اسلامبول در نقل و نشر آثاری از مقوله داستان و نمایشنامه به زبان فارسی نمونه‌یی بی‌شایبه از کوشش‌هایی بود که از اواخر عهد ناصری برخی ایرانیان مقیم خارج در زمینه بیداری افکار عامه اهل ایران برعهده گرفته بودند و بعضی از آنها از طریق نشر رسالات و مقالات مؤثر در زمینه نقد اجتماعی نفوذ قابل ملاحظه‌یی هم در اذهان مستعدان حاصل کرده بودند. ازین جمله مخصوصاً نام میرزا آقاخان کرمانی، میرزا عبدالرحیم طالبوف و حاجی زین العابدین مراغه‌یی درخور ذکرست که نوشته‌های آنها با آنکه ارزش ادبی فوق‌العاده‌یی ندارد، غیر از نشر افکار جدید در تحول نشر فارسی هم نقش قابل ملاحظه داشت.

ازین جمع میرزا عبدالحسین کرمانی معروف به میرزا آقاخان شیوه‌یابی مؤثر و طرز اندیشه عصیانگر داشت. در واقع عصیان‌رویی میرزا آقاخان بر ضد جهل و اوهام ناشی از استبداد عصر در تمام آثار او مجال ظهور یافت اما گرایش‌های تجدیدطلبی همراه با شور و هیجان وطن پرستانه و غالباً ناشی از غیرت قومی و مخصوصاً علاقه شدید به نشر هر اندیشه‌یی که با استبداد ناصری مخالف می‌نمود و فکر اتحاد اسلام هم از آن جمله بود، به اندیشه‌وی تا حدی صبغه آنارشیزم می‌داد و با آنکه این اندیشه برخلاف آنچه بعضی معاصران ما از روی

* Schiller * Othello * Jules Verne

مبالغه می‌گویند عمق و اصالتی نداشت، تهتک و تهوری که وی در طرز تعبیر آن به کار می‌برد اقوال و آثار وی را غالباً قدرت و هیجانی پرتأثیر می‌بخشید.

میرزا آقاخان در خانواده‌یی که از یکسویا جماعت اهل حق و از سوی دیگر با طایفه‌یی از علماء و صوفیه کرمان منسوب بود، پرورش یافت. از ادب و حکمت هم به قدری که درین محیط برایش امکان داشت آگاهی حاصل کرد و مخصوصاً تحت تأثیر حکمت ملاصدرا واقع بود. در جوانی حکومت بردسیر را از جانب حکام مقاطعه کار عصر پذیرفت اما این اقدام جزآنکه او را با مظام و تعدیهای حکام ولایات از نزدیک آشنا کند برایش ثمری عاید نکرد و منجر به فرار و آوارگی وی شد. در اصفهان که نقطه آغاز این آوارگی بود ظاهراً تا حدی به زبان فرانسوی و انگلیسی آشنایی پیدا کرد و از آنجا به همراه رفیق و مصاحب دیرین خود شیخ احمد روحی به استنبول رفت. در عثمانی یکچند برای روزنامه اختر مقالات نوشت چندی هم به تدریس زبان فارسی پرداخت. زمانی با فرقه ازلی ارتباط حاصل کرد، و مدتی هم شیفته افکار سید جمال الدین اسدآبادی شد و با شیخ احمد روحی به پیروی از سید داعی اتحاد اسلام گشت و با اینهمه آنچه زمینه اصلی فکر او مجسوم می‌شد آزاداندیشی بود.

در بین آثار او آنچه به نام سه مکتوب شهرت دارد، و ظاهراً این شهرت هم از خلط بین آن با یک نوشته میرزا فتحعلی آخوندزاده ناشی باشد، نمونه جالبی از شیوه نثر رایج در آیین جریده نگاری را با چیزی از طرز تفکر آزاداندیشان اواخر عصر ناصری نشان می‌دهد. ازین جمله داستان سوسمارالدوله و کلانتر بود که فساد حکام عصر و فقر عامه را ظاهراً تا حدی با الهام از خاطره دوران حکومت بردسیر خویش، با طنزی گزنده و مؤثر به صورت گفت و شنود نمایشی عرضه نقد و طعن می‌کرد. درین قطعه هنر نویسندگی میرزا آقاخان چنان اوج غم انگیز پریش و طعنه‌یی دارد که مجرد همین گفت و شنود برای آنکه تمام حکام عصر را برضه وی تجهیز کند کافی به نظر می‌رسد و توقیف و اعدام او با آن سرنوشت غم انگیز که در پایان عمر نصیب وی و رفیقش شیخ احمد شد^{۱۳۸} با توجه به خشم و ناخرسندی فوق العاده‌یی که اقوال و آثار او در نزد مستبدان عصر برمی‌انگیخت البته غرابت نداشت.^{۱۳۹}

عبدالرحیم طالبوف یک روشنگر معتدل این عصر (ولادت ۱۲۵۰ق) فرزند ابوطالب نجار تبریزی مقارن سالهای بلوغ زادگاه خود تبریز را ترک کرد و برای کار و تحصیل به

تفلیس رفت. در آنجا با زبان و فرهنگ روسی آشنا شد^{۱۴۰}، چندی بعد هم به داغستان رفت و باقی عمر را آنجا در تمرخان شوره سرکرد و غالباً فعالیت‌های عمرانی و بازرگانی داشت. در فراغتی که گاه برای وی دست می‌داد دست به ترجمه و تصنیف مقالات و کتابهایی زد که متضمن تعلیم اصول تمدن و علوم جدید بود و در نشر فکر آزادی و نقد حکومت استبدادی در بین عام تأثیر فراوان داشت. در نهضت مشروطه هم طالبوف از طرف اهل تبریز برای مجلس اول به وکالت انتخاب شد اما به عذر پیری و ناتوانی داغستان را ترک نکرد و تا پایان عمر (۱۳۲۸ ق) همانجا باقی ماند.

در بین آثار او که شیوه ساده و روان آن وی را تا حدی شایسته عنوان «مهندس انشاء جدید» کرد سفینه طالبی یا کتاب احمد را باید نام برد که در زمان خود تأثیر قابل ملاحظه‌ای در اذهان باقی گذاشت. کتاب شامل «صحبت»هایی است که بین او و پسرش احمد مطرح می‌شود و سالها دوام دارد و مؤلف در طی این صحبت‌ها فرصت‌های جالبی برای تعلیم و القاء دقایق اخلاقی و نکات اجتماعی پیدا می‌کند. احمد برای طالبوف، مثل امیل^{۱۴۱} برای ژان ژاک روسو^{۱۴۲}، بهانه‌ی برای طرح مباحث مهم تربیتی است اما مکالمه‌ی که بین پدر و پسر مطرح می‌شود از همان آغاز که احمد هنوز هفت سالی بیش ندارد گاه متضمن اقوالی است که از حوصله ادراک کودک خارج به نظر می‌رسد. در قسمتی از دنباله سفینه که مسایل الحیات نام دارد احمد که در پایان رشد مستمر خود دیگر معلمی دانشور محسوبست درین گونه مباحث مکالمه‌اش با پدر رنگ بررسی و بحث دوجانبه دارد و دیگر مجرد دریافت و تصدیق تلقین و تعلیم پدر نیست. سفینه طالبی و مسایل الحیات در واقع دو رساله در مسایل مربوط به تربیت و مشتمل بر انتقاد اجتماعی عصر محسوبند.

نویسنده دیگری که نیز مقارن این سالها در اذهان عامه تأثیر قابل ملاحظه‌ی باقی گذاشت حاجی زین العابدین مراغه‌ی (وفات ۱۳۲۸) بود. وی که در آذربایجان به تجارت اشتغال داشت یکچند به تفلیس و سپس یالتا (در شبه جزیره کریمه) رفت به تابعیت روس درآمد، و سپس به استنبول رفت و آنجا دوباره تابعیت ایران گزید. در استنبول ضمن تجارت به تفکر در اسباب انحطاط زادبوم خود و تحقیق در اوضاع و احوال عصر پرداخت و بالاخره آنگونه که خود وی خاطر نشان می‌کند «معانی و بیان نخوانده و علوم ادبیات ندیده» به نویسندگی در جراید و نشر مقالات پرداخت و سرانجام دست به تصنیف و نشر کتابی

* Emile * J.J. Rousseau

تحت عنوان سیاحت نامهٔ ابراهیم بیگ یا بلای تعصب زد تا تصویری از نکبت و انحطاط دوران استبداد را عرضه کند و اهل تدبر را به فکر چاره‌جویی اندازد. به هر حال با آنکه در صحت انتساب کتاب به تاجرزاده‌یی درس نخوانده تردیدهایی اظهار شد اما این تردیدها را که در مورد مجلد اول کتاب پیش آمد نشر مجلد دوم و سوم آن تا حدی رفع نمود فقط این احتمال باقی است که مجلد اول کتاب و بعضی اجزاء دیگر کتاب نباید از تهذیب و اصلاح عبارتی برخی نویسندگان فرهیختهٔ مقیم استنبول برکنار مانده باشد.

ابراهیم بیگ قهرمان کتاب در طی این سیاحت موهوم خویش فرصتی پیدا می‌کند تا به قصد زیارت مشهد از مصر و استنبول تا طهران و آذربایجان احوال ایران و ایرانی عصر خود و اسباب تنزل و انحطاط اجتماعی اواخر عهد استبداد قاجاری را مطالعه کند و انتقادهایی جالب و عبرت‌انگیز از احوال بلاد و عباد را در طی گزارش خویش مطرح نماید. وی احوال رجال و حکام و وزراء عصر را از دیدگاه سیاح رهگذری که در بین این طایفه با انواع طبقات سروکار دارد و صحبت قانون و عدالت و انضباط را در نزد آنها جز دستاویز مسخره و تحقیر نمی‌یابد همه‌جا به نحو چشمگیری درخور نقد و طعن و ملامت نشان می‌دهد و سرانجام وقتی وطن را ترک می‌کند اشک تحسری دارد که شکایتی گویا از پریشانی‌ها و بیدادهایی است که استبداد ناصری و مظالم قاجاری سرزمین پدرانش را بدان محکوم کرده‌اند و با این حال نویسنده بی آنکه «شورش رعایا» را برای رهایی ازین فجایع تجویز و تأیید کند آرزوی روزی را دارد که در آن «بزرگان وطن... به اصلاح این معایب و مفساد... برخاسته آب رفته را به جوی بازآرند» — آرزویی که از یک نمایندهٔ طبقهٔ تاجر پیشه عصر پیش از آن انتظاری نمی‌رفت.

۴۷

در بین اندیشه‌هایی که درین سالها بر نثر فارسی و ذوق خوانندگان آن غالب بود، دو تعلیم عمده نقش مؤثر داشت: فکر اتحاد اسلام و اندیشهٔ تجدد. سید جمال‌الدین اسدآبادی، معروف به افغانی، منادی و بانی فعال فکر اتحاد اسلام، با این تعلیم طالب احیاء وحدت اسلام و اتحاد مسلمین در حلقهٔ اتصالی بود که در آن مسلمانان عالم از کلکته تا اسکندریه و از طهران تا استنبول، به هم مربوط و متحد شوند و از آنچه اغراض دول غربی در ایجاد تفرقه و تشتت در بین آنها به وجود آورده بود رهایی یابند. اینکه خود او را در ایران اسدآبادی و

همدانی، در دکن و هند مصری و در مصر و اروپا افغانی می‌خواندند و سید هم خود را به همه این عنوان‌ها معروف می‌کرد، غیر از اسباب دیگر تا حدی ناظر به همین طرز تلقی از اتحاد اسلام و وحدت مسلمین بود.

سید جمال‌الدین مخصوصاً در سالهای ۱۲۹۶ تا ۱۳۰۶ قمری در بخش عمده عالم اسلام رهبر هرگونه فعالیت ضد استبداد، و داعی اتحاد مسلمین برای مبارزه با استبداد شرقی و استعمار غربی بود، در تمام دوران فعالیت سیاسی خویش در اکثر نهضت‌های اجتماعی و سیاسی و تربیتی دنیای اسلام تأثیر داشت. شهرت افغانی هم که سالها بعد سرانجام موجب نقل استخوانهای او از گورستان استنبول به خاک افغانستان شد (۱۳۲۳ ش) و البته در ایران هم اعتراضاتی را برانگیخت، بالاخره با نشر پاره‌یی اسناد چاپ نشده سید جمال‌الدین و پیدا شدن گذرنامه او در بین برخی اوراق نوعی سوء تفاهم تلقی شد که ناشی از احوال زمانه بود و به هر حال در ایرانی بودن سید جای تردید نماند و شیوه نثر فارسی وی هم این معنی را تأیید کرد. فکر اتحاد اسلام ظاهراً در طول مدت اقامت سید در حیدرآباد دکن و کلکته هند در خاطر او قوت گرفت اما از آن پس بقیه عمر وی در نشر و تبلیغ این اندیشه به سر آمد. ۱۴۱ مجله العروة الوثقی که سید آن را در پاریس با همکاری شاگرد و مرید مصری خود محمد عبده و با کمک مالی برخی خیرخواهان هندی نشر کرد غیر از فکر اتحاد اسلام داعی مبارزه با استعمار بریتانیا و الزام اصلاح و تحول در احوال داخلی ممالک اسلامی بود اما یکسال و نیم بیش نشر نشد و ایادی استعمار در تعطیل اجباری آن نقش قابل ملاحظه داشت.

نشریه دیگری که سالها بعد به دنبال مسافرت به ایران و تبعید از آنجا تحت عنوان ضیاء الخافقین به وسیله وی به عربی و در لندن نشر شد متضمن انتقاد شدید از حکومت مستبد ناصری بود و در تعطیل و توقیف آن نیز تحریکات مع واسطه عمال دولت ناصری مؤثر بود. در استنبول که سید به دعوت سلطان عبدالحمید به آنجا رفت و پایان عمرش نیز همانجا در نوعی قفس طلایی به سر آمد توجه خاصی به دعوت اتحاد اسلام نشان داد و غیر از مفاوضات و مقالات خود او مکاتیب یارانش از جمله میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی و میرزا حسن خان خبیرالملک در نشر این اندیشه در بین علماء ایران و عتبات تأثیر قابل ملاحظه داشت.

فکر اتحاد اسلام که سید با نشر و تبلیغ آن سلطان عثمانی را هم به امید ریاست آن

به حمایت از فکر خویش واداشته بود البته هم با منافع استعماری بریتانیا در شرق مغایر بود و هم با اغراض استبداد داخلی قاجار که مبتنی بر حمایت روسیه از اولاد عباس میرزا و لعیهد و فرمانروایی ناصرالدین شاه و اخلاف او می شد مغایرت داشت و لاجرم نمی توانست با مخالفت یادی روس و انگلیس در خارج از عالم اسلام و کارشکنی عوامل استبداد سلطان عبدالحمید و ناصرالدین شاه در داخل آن مواجه نشود و قسمتی از مساعی این مخالفان صرف آن شد که داعی فکر را به هر نحو ممکن است معروض سوءظن و اتهام سازند و از تحقق اندیشه وی مانع آیند.

اصل فکر سابقه دیرینه داشت و صورتی از آن هم نزد نادرشاه افشار و مشاوران وی یکچند مبنای سیاسی صلح جویانه بین ایران و عثمانی شده بود و البته سلطان عثمانی هم که قبول این دعوت را متضمن تسلیم به تفوق پادشاه قزلباش می یافت در مقابل این فکر نادر جز مخالفت و سوءظن نشان نداده بود. اما در نزد سید جمال الدین دعوت به اتحاد اسلام مبتنی بر ملاحظه ضعف و انحطاط دول اسلامی و غلبه تدریجی استعمار غربی در امور این دولت ها بود که به همان سبب استبداد حکام هم از جانب آنها تقویت می شد و جهالت نزد عوام ترویج می گشت و البته رهایی مسلمین از این همه وهن و فتور به اعتقاد سید جز از طریق اتحاد مسلمین ممکن و میسر نبود. این دعوت که در عروة الوثقی به وسیله سید نشر می گشت نزد حکام عصر جدی تلقی نمی شد و متضمن فایده عملی برای آنها به نظر نمی رسید. اینکه سلطان عبدالحمید عثمانی در آخر عمر سید یکچند خود را به آن علاقمند نشان می داد ناظر به آن بود که به این وسیله قیادت عالم اسلام را با تفوق بر ایران، برای خود حفظ و حاصل کند و رنه به اصل اتحاد اسلام توجه واقعی نداشت. در صورتیکه سید طالب اتحاد واقعی بود و البته نمی توانست به وعده های بی بنیاد سلطان دل خوش کند و با آنکه بدعهدی عبدالحمید و دسایس مخالفان سید و بیماری جانکاه پایان عمرش مانع از استمرار پی گیری مجاهده اش جهت تحقق این اندیشه یوتوپائی شد فکر او تأثیر قابل ملاحظه یی در اذهان مستعدان باقی گذاشت و غیر از میرزا آقاخان کرمانی و یارانش که تا حدی در سر این سودا جان نهادند (صفر ۱۳۱۴) اصل تعلیم در نزد کسانی چون محمد عبده، عبدالرحمن کواکبی و سید رشید رضا به نحوی باقی ماند و از فارسی زبانان میرزا باقر یواناتی ادیب و شاعر ایرانی مقیم لندن و بعدها تا حدی محمد اقبال لاهوری شاعر و متفکر مسلمانان شبه قاره هند و پاکستان هم این دعوت را همچون وسیله عمده یی جهت انتباه مسلمین و رهایی از فجایع و مظالم استعمار و

استبداد توصیه و دنبال کردند.

اندیشه‌یی که در مقابل این تعلیم عرضه می‌شد و سید نیز صورتی از آن را ملازم و مکمل طرح خویش می‌یافت فکر تجدد بود که در بین رجال عهد ناصری، میرزا حسین خان سپهسالار و میرزا علی خان امین الدوله در ترویج آن می‌کوشیدند. داعی عمده آن هم میرزا ملکم خان ارمنی ملقب به ناظم الدوله بود که سید نیز در پاره‌یی موارد با او همکاری می‌کرد و دو صورت معتدل و افراط‌آمیز آن نیز در اشارات میرزا عبدالرحیم طالبوف و میرزا فتحعلی آخوندزاده تعلیم و تلقین می‌شد و به هر حال هدف آن نیل به ترقی از طریق تجدد بود و کسانی که داعی این تعلیم بودند رهایی از انحطاط و رکود ناشی از حکومت مستبد را در گرو تجدد فکری و اجتماعی مسلمین و ترقی و تکامل آنها بروفق اساس تمدن غربی نشان می‌دادند.

در بین آثار ملکم خان، غیر از روزنامه قانون (رجب ۱۳۰۷) که منادی دعوت به نظم و انسجام در دولت و نقد فساد و استبداد حاکم بر احوال عصر بود رساله‌هایی چون دستگاه دیوان و فرقه کج‌بینان احوال دیوانیان را عرضه انتقاد می‌کرد و کتابچه پولیتیک ایران، رفیق و وزیر ناظر به الزام تدبیر در پریشانی احوال و امور جاری بود. اصول آدمیت و ندای عدالت غیر از نقد استبداد طرق رفع معایب اخلاقی و اجتماعی را مطرح می‌کرد و تأثیر این اندیشه که داعی شیوه سیاسی لیبرال و حکومت قانون بود، در همان ایام و تا مدتها بعد در اقوال و افکار نویسنده‌گان جراید و طالبان اصول آدمیت باقی ماند. از جمله در برخی آثار میرزا آقاخان کرمانی و در سیاحت‌نامه ابراهیم بیگ نشان این تأثیر پیداست و حتی رساله انصافی‌یی که یک تن از متفقه‌ه عصر، نامش ملا عبدالرسول کاشانی در باب اصول عمده مشروطیت نوشت (۱۳۲۸ ق) از تأثیر آن برکنار نماند. به هر حال در باب آثار ملکم خان و سید جمال الدین اینجا بیش ازین مجال بحث نیست^{۱۴۲} اما تأثیر فکر آنها در ادبیات سیاسی عهد مشروطیت همه جا پیداست و هرچند ملکم خود از لحاظ اخلاقی نمونه قابل تقلیدی نیست در نشر فکر آزادی و ترقی نقش قابل ملاحظه‌یی در تاریخ عهد ناصری دارد.^{۱۴۳}

۴۸

در بین نویسندگان اواخر عهد ناصری، ملکم مروج فرهنگ اروپایی بود، تعلیم او نیز غالباً تلفیقی از مذهب انسانیت اوگوست کنت^{*} فرانسوی با آراء فلسفی جان استوارت میل^{*}

انگلیسی دو حکیم نام آور عصر محسوب می‌شد و آنچه او طالب آن بود نیز اخذ تمدن غرب و تحقق افکار لیبرال متداول در اروپای آن ایام بود. غیر از وی نیز تعدادی متفکران دیگر در ترویج این گونه افکار اهتمام می‌کردند اما در الزام تمدن اروپایی تا آن حد اصرار نمی‌ورزیدند یا اخذ تمام جوانب آن تمدن را توصیه نمی‌کردند. با این حال انتقاد آنها از فساد و استبداد حاکم بر محیط اداری در افکار دیوانیان تأثیر داشت و به ادبیات سیاسی عصر رنگ خاص می‌داد.

ازین جمله میرزا محمدخان سینکی معروف به مجدالملک (وفات ۱۲۹۸ق) از رجال معروف عصر ناصری رساله‌یی انتقادی تصنیف کرد (ح ۱۲۸۷ق)، موسوم به کشف الغرایب و معروف به رساله‌ی مجدیه که نثری منشیانه اما غالباً لطیف و محکم دارد و با وجود ایجاز و اجمال متضمن تعریض‌ها و کنایات جالب در نقد احوال عصر ناصری است. وی که مثل ملکم «پیشوایان ملت» را هم مثل «پیشکاران دولت» مسؤول فساد و انحطاط رایج بر ملک و ملت می‌یابد و به صراحت اعلام می‌کند که «حکومت ایران نه به قانون اسلام شبیه است نه به قاعده ملل و دول دیگر» نسبت به کسانی هم که در آن ایام از ترتیبات رایج در فرهنگ زیاده با تحسین و اعجاب یاد می‌کرده‌اند بانظر موافق نمی‌نگرد و برخلاف ملکم ناظر به الزام اخذ تمدن غربی نیست از کسانی که خارجه دیده‌اند و در بازگشت از «پترزبورگ و سایر بلاد خارجه» داعیه اصلاح دولت و دیوان را دارند تعبیر به «شتر مرغ‌های ایرانی» می‌کند و با این طرز تعبیر سوءظن و ناخرسندی اکثریت رجال دیوانی را نسبت به جنبه‌های افراط آمیز تعلیم امثال ملکم نشان می‌دهد. ۱۴۴

محمدحسنخان صنیع الدوله معروف به اعتماد السلطنه هم که با تمدن و فرهنگ و زبان اروپایی آشنایی داشت و از تربیت یافتگان دارالفنون بود با وجود سعی و علاقه‌یی که در نشر جراید و ترویج معارف نشان می‌داد و با آنکه تعداد قابل ملاحظه‌یی از کتب تاریخی و ادبی اروپایی به اهتمام یا تشویق او به فارسی نقل و ترجمه شد در باب اخذ تمدن اروپایی شور مفرط ملکم را نمی‌پسندید و مخصوصاً نسبت به خود او اعتقادی نشان نمی‌داد. محمد حسنخان اعتماد السلطنه (وفات ۱۳۱۳) که سالها دارالترجمه و دارالطباعة دولتی تحت نظارت او بود عده‌یی از مترجمان و نویسندگان عصر را به نقل آثار و تألیف کتابها تشویق کرد و خود نیز ظاهراً با علاقه در این امر اهتمام می‌ورزید. رساله‌ی خواننامه، و روزنامه

خاطرات اعتماد السلطنه در بین آثار او متضمن انتقادهایی جالب از اوضاع عصر ناصری است هر دو اثر از لحاظ نثرنویسی شامل سبک لطیف و ساده است و وجود آنها لااقل قول کسانی را که تمام آثار منسوب به او را از دیگران دانسته اند^{۱۴۵} و خود او را از قدرت انشاء بی بهره پنداشته اند محل تردید و به هر حال به کلی مبالغه آمیز نشان می دهد.

از سایر این گونه نویسندگان میرزا یوسف خان تبریزی معروف به مستشارالدوله (وفات ۱۳۱۳) با ملکم و آخوندزاده هم مسلک بود و هر چند نوشته های معدود او از لحاظ نثرنویسی اهمیت چندانی ندارد از جهت تأثیری که در بیداری بعضی اذهان داشته است خالی از اهمیت نیست. اثر معروف او رساله «یک کلمه» (۱۲۸۷ ق) است که ارتباط او را با خط مشی ملکم نشان می دهد و اینکه او نیز مثل ملکم همین یک «کلمه» را که عبارت از کتاب قانون است در رفع تمام دشواری ها و نابسامانی های ملک و ملت مؤثر می داند معلوم می دارد که تعلیم ملکم و دعوت او در بین مستعدان عصر نمی توانسته است بی تأثیر بماند. میرزا علی خان امین الدوله از رجال و وزراء عصر ناصری و ادوار تالی هم مثل پدرش مجدالملک سینکی طالب اصلاح و مروج فکر آزادی و ترقی بود اما درین باب البته از افراط گرایی اجتناب داشت. امین الدوله (وفات ۱۳۲۲) هم مثل مجدالملک در نثرنویسی به ساده نویسی گرایش داشت و در نقد معایب و مفاصد تا حدی صریح و کم پروا بود. خاطرات سیاسی امین الدوله که ظاهراً قسمتی از آن در شکل موجود الحاقی است، در آنچه اصیل و قابل اعتماد به نظر می رسد، نمونه انشاء ساده و زباندار، و طرز فکر اصلاح طلبانه و تجددگرایی او را نشان می دهد.

۴۹

نهضت ترجمه در عهد ناصری که تا حدی حاصل فعالیت دارالفنون بود، و نشر جراید که در واقع لازمه ارتباط اجتناب ناپذیر با دنیای غرب به شمار می آمد نه فقط زبان نشر را تدریجاً به طرز بیان عوام نزدیک کرد بلکه قسمتی از محتوای آن را هم اختصاص به تقریر افکار و اندیشه هایی داد که می بایست سطح فهم و ادراک عوام را تا مرتبه آمادگی برای قبول فکر آزادی و ترقی در حد ممکن ارتقاء دهد و این جمله گرایش به سادگی بیان را در شیوه نثرنویسی الزام می کرد.

روزنامه قانون ملکم آیین استبداد را با زبانی روشن و ساده به باد انتقاد می گرفت

و در طهران به وسیله کسانی که نشر آن گونه سخنان را جهت بیداری اذهان عام سودمند می‌دیدند دوباره تکثیر و توزیع می‌گشت به علاوه در اکثر جراید دیگر از جمله آنچه به فارسی یا ترکی در مصر و استنبول و قفقاز نشر می‌شد نیز این گونه افکار در طی مقالات و اخبار درج و نشر می‌شد و بدینگونه جراید نه فقط در بیداری افکار بلکه در سادگی زبان نثر هم نقش قابل ملاحظه‌یی ایفا کرد.

همچنین قسمتی عمده از کتابهایی هم که از برای نقل و ترجمه انتخاب می‌شد به همین هدف ناظر به نظر می‌رسید. داستان تلماک^۱ اثر فنلون^۲ نویسنده فرانسوی ترجمه میرزا علی خان ناظم العلوم (۱۳۰۴ ق) متضمن نقد حکومت مستبد بود و اصل آن نیز در بیداری اذهان عامه فرانسویان قبل از عهد انقلاب کبیر تأثیری فوق العاده داشت. بوسه عذرا^۳، اثر جورج رینولدز^۴ نویسنده انگلیسی ترجمه و تهذیب آقا سید حسین شیرازی و میرزا محمد حسینخان فروغی (۱۳۰۷) در لفافه تاریخ شورش ولایت بوهیمیا حکومت مطلقه پادشاهان و قدرت رؤساء عوام را نقد می‌کرد. داستانی که به نام منطق الوحش به وسیله اعتماد السلطنه از قصه معروف خاطرات خراثر کنتس دوسگور^۵ فرانسوی نقل شد (۱۳۰۶ ق) وضع عصر را در شکل طنز به باد مسخره می‌گرفت.

در سالهای بعد ترجمه‌ها گاه آشکارا صبغه بحث سیاسی داشت. طبایع الاستبداد تصنیف سید عبدالرحمن کواکبی که به وسیله شاهزاده عبدالحسین میرزا نواده دولتشاه قاجار از عربی نقل شد (۱۳۲۵ ق) صریحاً متضمن نقد حکومت مستبد بود. تاریخ انقلاب روسیه تألیف دکتر خلیل بیگ لبنانی که به وسیله سید عبدالحسین رضوی کرمانی از عربی به فارسی نقل شد (۱۳۲۷ ق) تصویری از فجایع استبداد شرقی را در سرگذشت انقلاب سال ۱۹۰۵ روسیه طرح می‌کرد و با آنکه تمام آنچه درین عصر ترجمه می‌شد جمله از همین گونه آثار نبود وجود این گونه ترجمه‌ها که بعضی از آنها فقط سالها بعد از انشاء مجال انتشار یافت در هر حال پاسخگوی نیازهای روحی عصر به نظر می‌رسید و چون در این آثار هم مثل مقالات جراید طبقات عامه یا در واقع نخبه آن طبقات مخاطب نویسنده بود التزام سادگی بیان که نویسنده و مترجم بدون آن نمی‌توانست در افکار طبقات مخاطب نفوذ کند ضروری می‌شد و البته تدریجاً نثر فارسی را به سوی سادگی سوق می‌داد.

در همین دوره بود که ذوق ساده‌نویسی اندیشه طرد لغات عربی را هم در نثر فارسی

* Telemaque * Fenelon * The Virgin's Kiss * George Reynolds * Contesse de Segure

قوت داد و جریان تازه‌یی را در نثر نویسی ایران به وجود آورد. از پیشروان این طرز فکر حسینقلی آقا نام از صاحب منصبان نظام که اروپا دیده هم بود بنابر مشهور، نسبت به زبان و کیش قوم نفرت شدید نشان می‌داد. ۱۴۶ شاهزاده جلال الدین میرزا قاجار (وفات ۱۲۸۹) هم که در تصنیف تاریخ باستانی خود موسوم به نامه خسروان کوشید از استعمال لغات عربی احتراز کند در اذهان عامه به تمایلات زرتشتی متهم شد. مع هذا کسانی چون یغمای جندقی که درین شیوه از باب تفنن هنر آزمایی کردند از این بابت مورد طعن و سرزنش هم واقع نشدند طرفه آن بود که یغما درین زمینه التزام حد و رعایت اعتدال را الزام می‌کرد اما نوشته‌های خود او درین زمینه از افراط خالی نماند. ۱۴۷ به هر حال این طرز نگارش هم ساده گرایی را در مفهوم ساده نویسی متضمن نمی‌شد و به سبب دشواریهایی که در فهم لغات منسوخ یا مجعول و دساتیری متداول در آن پیش می‌آمد ۱۴۸ تدریجاً منسوخ گردید و تا مدت‌ها بعد هم چندان هواخواهان جدی پیدا نکرد.

۵۰

در طی ربع قرنیه که دولت قاجار به دنبال پایان استبداد ناصری آخرین رمق خود را حفظ کرد ادامه نهضت جریده نگاری و ترجمه آثار غربی موجب شد که نثر فارسی نه فقط در زمینه مقالات اجتماعی و مباحث سیاسی پر بارتر گردد بلکه در زمینه رمان و دراما هم تجربه‌های ارزنده‌تر کسب کند و به هر حال زودتر از شعر فارسی در مسیر تجدد و انقلاب ادبی راه پوید.

در زمینه دراما تجربه‌یی که درین ربع قرن (۱۳۳۸ - ۱۳۱۳ ق) انجام شد نثر فارسی را درین شیوه در خط تحولی سریع انداخت، زبان آن را به محاوره عوام اهل پایتخت نزدیک کرد و آن را به نحو بارزی به ساده نویسی سوق داد. البته این ویژگی در تمام آثار نمایشی این عصر، از تصنیف و ترجمه به یک سان ظاهر نشد و در آنچه ظاهر شد نیز همه در سطح واحد و مشابه نبود. مع هذا مقدمات نمایشنامه نویسی در ادوار تالی هم در همین تجربه‌های مربوط به این ربع قرن تمهید گشت.

در قسمت عمده‌یی ازین دوره نثر فارسی و حتی شعر آن مخصوصاً در آنچه به طنز و نقد اجتماعی مربوط بود به نحو بارزی به نویسندگان ترک زبان ماوراء ارس مدیون شد از جمله نریمان نریمانف (وفات ۱۳۰۳ شمسی) و جلیل محمد قلی زاده (وفات ۱۳۱۰ ش)

سرمشق‌های جالبی در زمینه نمایشنامه تاریخی و انتقادی در زبان ترکی به دست دادند که نقل آنها به فارسی تأثیر تمثیلات آخوندزاده را که از اواخر عهد ناصری آغاز شده بود در اذهان مستعد رسوخ و استمرار بخشید.

در بین کسانی که در طی این سالها در ایران قریحه و استعدادی در زمینه نمایشنامه‌نویسی نشان دادند مرتضی قلی خان فکری معروف به ارشاد در نمایشنامه‌ی به نام حکام قدیم - حکام جدید (۱۳۳۴ق) نظام اداری عصر را که انقلاب مشروطیت نتوانسته بود دگرگون کند به طرز بارز و معروض انتقاد ساخت. میرزا احمدخان محمودی، معروف به کمال الوزاره در نمایشنامه استاد نوروزپنه دوز (۱۳۳۷ق) ضمن انتقاد پاره‌ی رسوم و آداب جاری نشر فارسی را برای ایجاد زبانی مناسب نمایشنامه‌نویسی به نحو جالبی آماده نشان داد.

معهد این زبان ساده و شفاف آمیخته به الفاظ محاوره که تدریجاً در طنزهای اجتماعی و در شعرهای سیاسی هم مورد استفاده واقع شد نه در نمایشنامه انتقادی کابوس استبداد، اثر علی خان ظهیرالدوله که شامل انتقادی زبانداز از مظالم و مفاسد عصرست نشان پیدا است نه در نمایشنامه تاریخی و ادبی داستان خونین (۱۳۳۰ق) اثر سید عبدالرحیم خلخالی که در باب سرگذشت برمکیان عناصر مأخوذ از روایات تاریخی و ادبی را به هم درآمیخت، تأثیر گذاشت.

رمان‌نویسی هم در طی این ربع قرن نشر فارسی را تدریجاً از باقی مانده رسوبات شیوه بیان منشیانه تصفیه کرد و آن را اندک اندک به سطح زبان عامه نزدیک نمود. در واقع برخلاف رمان تاریخی معروف شمس و طغرا اثر شاهزاده محمدباقر میرزا خسروی که از تأثیر اسلوب منشیانه و استعمال تعبیرات عربی و الفاظ نامأنوس خالی نماند، رمان عشق و سلطنت (۱۳۳۷ق) اثر شیخ موسی همدانی معروف به نشری زبان رمان را به زبان رایج در روزنامه‌های عصری نزدیک کرد و معایب و محاسن آن زبان را هم درین اثر که تصویری از حیات کورش و فتوحات او بود تا حدی با جمع بین سنت‌های قصه‌پردازی شرق و غرب به هم آمیخت و هرچند ازین مجموع اثر ادبی ارزنده‌ی به وجود نیامده باری در تحول زبان رمان خالی از تأثیر نبود.

۵۱

به هر تقدیر، حاصل این گرایش‌ها، غیر از آنچه در تجربهٔ رمان و دراما موجب تحول در نشر فارسی شد «نوع» تازه‌یی از نشر ادبی را هم که «مقاله‌نویسی» خوانده می‌شد و از مقولهٔ خطابه بود، از تصنع نسبی و اواخر عهد ناصری به شیوهٔ ساده‌نویسی عصر مشروطیت سوق داد. آنچه در آن ایام بدین نام خوانده می‌شد و از تحقیقات علمی و ادبی تا مباحث انتقادی و سیاسی را شامل می‌گشت در عین حال متضمن طرح مسایل و سعی در حل آنها یا تحقیق در دشواریهای مربوط به آنها بود. اما عدم آشنایی برخی نویسندگان عصر با رموز و دقایق فنی این نوع تازه در بسیاری موارد هم مقالات آنها را فاقد «محتوای» قابل ملاحظه می‌ساخت.

معهدا مقالات جراید با آنکه غالباً فاقد استدلال و برهان قوی و اکثر مبتنی بر تخیل و تمثیل و انذار و موعظه می‌نمود بدان سبب که خطابش با اذهان عامه بود در ایجاد مناقشات فکری و تحریک اندیشه‌های مخالف تأثیر می‌بخشید و به سبب مشاجراتی که احیاناً برمی‌انگیخت غالباً به نوعی گفت‌و شنود آمیخته به قیل و قال تبدیل می‌شد و مسایل مورد بحث را در معرض مناقشه و مباحثهٔ اهل نظر می‌گذاشت.

البته نمونه‌های قدیم‌تر این «نوع» تازه در دوران استبداد ناصری در معدودی مقالات سید جمال الدین، در نقدهای آخوندزاده و در گفتارهای ملکم شکل مشخص یافت و هرچند ظاهراً جز در آثار این نویسندگان پیشرو به آنچه در اروپا عنوان «بررسی» یا «تحقیق» داشت مربوط نبود و غالباً در محدوده مناقشات جاری جراید یومیه محدود می‌ماند باز تدریجاً قریحهٔ نویسندگی و شوق تعمق و تحقیق نویسندگان مستعدتر بعضی نمونه‌های آن را تا حد قابل ملاحظه‌یی در زمینهٔ تعبیر ادبی هم غنی و پرمایه ساخت.

به علاوه ضرورت نشر در مطبوعات ادواری و بالنسبه منظم هفتگی یا روزانه نویسندگان مقالات را هم تدریجاً به ساده‌نویسی رهنمون شد و بدینگونه شیوه روزنامه‌نویسی^۱ که به تعبیر ماثیو آرنولد^۲ منتقد انگلیسی، از مقوله «ادبیات ارتجالی»^۳ محسوب بود، تدریجاً شیوهٔ بیان چرند و پرند دخو (= دهخدا) و زبان یکی بود یکی نبود جمال زاده را در نقل روایات عامه پسند مجال رشد داد و در نقد اجتماعی و ادبی هم موجب پیدایش مکتب واقع‌نگر ساده‌اما عاری از ابتذالی که در مجله‌های بهار و ایران‌شهر و کاوه معمول بود گشت و هرچند اسلوب محققانهٔ امثال محمد حسین‌خان ذکاءالملک و محمد

* Genre * Essaiy * Journalism * Mathew Arnold * Literature in a hurry

قزوینی به آن اندازه از ساده‌نویسی تن درنداد باز در آنچه مخاطب کلام طبقه «روزنامه‌خوان» کشور بود به ندرت از حد تعادلی مقبول خارج گشت. باری، با آنکه ضرورت ارتجال و عجله‌یی که در امر روزنامه‌نویسی اجتناب‌ناپذیر بود نقد ادبی و بحث اجتماعی را در آنچه ادبیات روز خوانده می‌شد از همان ایام بین تقریظ مسامحه‌آمیز و تعریض عاری از انصاف و تعمق در نوسان نگهداشت باز زبان مقاله‌نویسی را به سوی روانی و سادگی سوق داد که به هر صورت خود مرحله‌یی از تکامل محسوب می‌شد. اما آنچه درین زمینه در اوایل عهد مشروطیت و بعد از آن عاید نثر فارسی شد به تفصیل و تحقیقی جداگانه نیاز دارد که البته در گرو فرصتی دیگرست.

یادداشتها

۱. برای تفصیل رجوع شود به: سیری در شعر فارسی / ۳-۱، ۶۴-۴۵۸، ۵۳۱.
۲. ابن طیفور: ~ قال: قلت ابا عمرو لم کتبت کُتُبَ العجم؟ فقال لی: وهل المعانی الا فی کتب العجم ~. کتاب بغداد، لاحمد بن طاهر الکاتب المعروف بابن طیفور، المتوفی سنة ۲۸۰، طبع محمد زاهد الکوثری ۱۹۴۹ / ۸۷.
۳. جاحظ، البیان والتبیین، طبع قاهره، ج ۳ / ۷-۶ مقایسه شود با: بهار، سبک‌شناسی ۱۵۱/۱.
4. Lazard, G., La Langue des plus anciens Monuments de la Prose Persane, 1963 / 31 Seqq.
۵. در باب نقش نویسندگان ایرانی در توسعه ادب عربی رجوع شود به: دکتر قاسم تویسرکانی، زبان تازی در میان ایرانیان، انتشارات دانش‌سرای عالی تهران ۱۳۵۰. در مورد نثر نویسندگان ایرانی به زبان عربی، از جمله رجوع شود به: دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران ۱۹۳/۱-۱۸۲.
۶. راجع به مفهوم واقعیت و مسأله تقلید و محاکات در آفرینش ادبی رجوع شود به: نقد ادبی ۵۲/۱-۵۰، ۲۹۲-۴ مقایسه شود با: ارسطو و فن شعر، چاپ اول، تهران ۱۳۵۷ / ۱۰۷-۱۰۱، ۱۲۵-۱۱۳.
۷. شعری دروغ، شعری نقاب، چاپ دوم / ۲۳.
۸. برای نمونه اینگونه عبارات رجوع شود به: Lazard, G., Op. Cit. / 31-33.
۹. العقد الفرید، هامش ج ۱۰۲/۱ مقایسه شود با: شعربیدروغ / ۳۰. در باب تحول ادب در فرهنگ دوره عباسی در همین کتاب تفصیل بیشتری تقریر یافته است / ۳۷-۲۲. برای ادب در مفهوم خاص که شامل آثار ادبی می‌شود و موضوع نقد ادبی است رجوع شود به: نقد ادبی ۹/۱-۶، ۲/۴-۷۳۳.
۱۰. ابن رشیق، المعتمد ۸۴/۲.
۱۱. در باب تأسف ابن قتیبه از انحطاط ادب در عصر خویش رجوع شود به: ادب الکاتب / ۲. راجع به نقش میراث باستانی ایران در ادب عربی مقایسه شود با: اینوسترانتسف، مطالعاتی درباره ساسانیان / ۴۸-۷.

باید توجه داشت که درین ترجمه تعداد کثیری اعلام عربی، به درستی به فارسی نقل نشده است. برای تفصیل بیشتر در باب ادب و تحول مفهوم آن همچنین رک به:

Nallino, C., *Raccolti de Scritti editi e inediti*, Roma 1939-1948, VI / 1-17.

12. Grunebaum, G., *L'Islam Medieval* / 279-280.

۱۳. صولی، ادب الکتاب / ۱۹۳. راجع به آنچه جاحظ در باب ترجمه ناپذیری حکمت و ادب عربی به سبب اشتمالش بر وزن خاطر نشان کرده است رجوع شود به: کتاب الحيوان ۳۸/۱. برای نمونه‌هایی از آنچه جاحظ و محمد بن ابراهیم، از آراء و افکار فرس نقل کرده اند رجوع شود به اینوسترانسف، مطالعاتی درباره ساسانیان / ۴۷-۴۵.

۱۴. یاقوت، ارشاد الاریب ۳۰۳/۲ مقایسه شود با: Grunebaum, G., *Op. Cit.* / 280

۱۵. البته ارتباط احتمالی بین ارتای ویراز با طرح کومدی الهی دانه حتی بروجه مع الواسطه هم، هیچ اساس ندارد در باب قول ایتالوپتیزی رجوع شود به:

Pizzi, I., *Storia della Poesia Persiana*. II / 404.

16. Kanga, F.M., *Apar Xem ut xrat i tarro mart*, A Pahlavi Text, Bombay 1953.

بعضی محققان نشانه‌هایی از احتمال وجود نظم و وزن در قسمتی ازین متن نشان داده‌اند. رک:

Tavadi, J.C., *Indo-Iranian Studies* 1951.

۱۷. گزیده اندرز پوریوتکیشان، دکتر ماهیار نوایی، مجموعه مقالات، شیراز / ۵۳۸.

۱۸. تاوادیا، ادبیات پهلوی، ترجمه دکتر نجم آبادی / ۷۶.

۱۹. دکتر ماهیار نوایی، مجموعه مقالات / ۱۴۳. آنچه در روایت حمزه اصفهانی در باب وصیت او به هنگام مرگ نقل شده است نیز حیات دینی وی را به نحو بارزی تحت تأثیر سلطه وجدان اخلاقی نشان می‌دهد. حمزه: ولما حضرته الوفاة امر ان یکتب علی ناووسه: ما قد منامن خیر فعد من لا یبخس الثواب وما کسبنا من شرفعد من لا یبعز عن العقاب. سنی ملوک الارض / ۴۱.

۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳ و ۲۴. دکتر نوایی، مجموعه مقالات / ۴۷۳. ایضاً / ۴۸۲. همان کتاب / ۲-۵۰۱. ایضاً / ۵۳۸. همچنین / ۴.

25. Pagliaro, A., *Storia della Letteratura Preislamica* / 122.

۲۶. لوکوتین، و. گ، تمدن ایران ساسانی، ترجمه دکتر عنایت‌الله رضا، تهران / ۱۳۵۰ / ۲۱.

۲۷. محمد محمدی، الترجمة والنقل عن الفارسیه، کتاب التاج والآیین، بیروت / ۱۹۶۴ / ۳۸. روایتی از جاویدان خرد در نامه خسروان تصنیف جلال الدین میرزا قاجار هم هست. طبع وینه ۵۱۲۹۷. ق / ۵۰-۳۱.

۲۸. برای منقولات تجارب الامم و عیون الاخبار و سایر مآخذ در باب عهد کسری انوشروان و عهد کسری ابرویز، رک: محمد محمدی، الترجمة والنقل / ۸۶-۵۳، ۱۸۵-۱۵۶، ۱۹۵-۱۸۵.

۲۹. مجتبی مینوی، مقدمه بر توفیعات کسری انوشروان، به اهتمام حاج حسین نخجوانی / ۱۳۳۴ / ۵. ح.

۳۰. الترجمة والنقل / ۲۰۸-۱۹۸.

۳۱. نامه تنسره به گشنسپ، به تصحیح مجتبی مینوی با همکاری محمد اسماعیل رضوانی، تهران ۱۳۵۴ / ۷۱.
۳۲. کریس تنسن، ایران در زمان ساسانیان / ۷۲.
۳۳. مسعودی، التنبیه والاشراف / ۱۰۴.
- ۳۴، ۳۵. الترجمة والنقل / ۲۶۱ ~. الفهرست، طبع تجدید / ۳۰۰.
- 36, 37. Pagliaro, A., Op. Cit. / 131. / 99.
۳۸. دینوری، الاخبار الطوال / ۷۱ — ۷۰.
۳۹. طبری — نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها، ترجمه دکتر زریاب / ۲ — ۲۵۱.
۴۰. ثعالی / ۲۹۱.
41. Henning, W., A Pahlavi Poem. in BSOAS, 1950.
- 42, 43, 44. Benveniste, E., in RHR, 1932. Nyberg, S., in JA 1929. Bailey, H., in BSOS, 1935.
45. Benveniste, E., Le Memorial de Zarer, Poeme Pehlevi mazdeen, in JA 1932 / 245 Seqq.
۴۶. تاوادی، ادبیات پهلوی / ۱۹۴.
47. Jamasp Asana, Pahlavi texts, Bombay 1897 / 82.
۴۸. نصیحة الملوك، به تصحیح جلال الدین همایی، چاپ اول / ۴ — ۱۲۳.
49. West, E.W., in G.I.P., II / 108.
50. Jamasp Asana, Op.Cit. / 85-101.
۵۱. دکتر ماهیار نوایی، مجموعه مقالات / ۴۲۵ ~.
۵۲. ص. هدایت، مقدمه بر: ترجمه کارنامه اردشیر بابکان، در مجموعه: زند و هومن یسن / ۱۶۲.
۵۳. کریس تنسن، کارنامه شاهان، ترجمه باقر امیرخانی — بهمن سرکاراتی، انتشارات دانشگاه تبریز ۱۳۵۰ / ۶۱ — ۶۲.
۵۴. قصه در روایت فردوسی و دینوری با نقل طبری تفاوت‌هایی دارد. برای روایت طبری و نظایر قصه در ادبیات اقوام دیگر رجوع شود به: طبری — نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها، ترجمه / ۸۳ — ۸۱، ۹۸ — ۹۴.
۵۵. لباب الالباب، طبع سعید نفیسی / ۲۲ — ۲۰.
۵۶. شمس قیس رازی: و در بعضی کتب فرس دیده‌ام که علماء عصر بهرام هیچ چیز از اخلاق و احوال او مستهجن ندیده‌اند الا قول شعر پس چون نوبت پادشاهی به او رسید به آذربادین (نسخه: ین) زرادستان حکیم پیش وی آمد و به گفت ای پادشاه بدانکه انشاء شعر از کبار معایب به پادشاهانست از بهر آنکه اساس آن بر کذب و زورست. المعجم فی معایر اشعار المعجم، طبع مدرسه رضوی، انتشارات دانشگاه تهران / ۱۹۲.
- ۵۷ و ۵۸. نولدکه — طبری — ایرانیان و عرب‌ها / ۱۹۸. محمد محمدی: النقل والترجمة / ۴۱.
۵۹. ابن البلیخی، فارسنامه، طبع سید جلال الدین طهرانی / ۷۲.
۶۰. متن قطعه که شامل هجو و تعریض در حق قوم است چنین است:
- اذا ذکر الشکر فی مجلس انارت وجوه بنی بزمک
وان تلینت عندهم آیه اتوا بالاحادیث عن مروک

- کتاب به احتمال قوی از نوع کتب تفال و تسلی بوده است و البته ربطی به مزدک و اخبار و احوال وی هم که بنی برمک به آنها منسوب نبوده اند ندارد. مقایسه شود با: دو قرن سکوت، چاپ چهارم / ۹۰-۲۸۹.
۶۱. حمزة اصبهانی: الملوك الاشغانية ~ فقی ایامهم وضعت الکتب الی هی فی ایدی الناس مثل کتاب مروک و کتاب سندباد ~ وما اشبهها من الکتب الی یبلغ عددها قریباً من سبعین کتاباً. سنی ملوک الارض، طبع برلین / ۳۰.
۶۲. بیهقی، المحاسن و المساوی / ۴۵۰.
۶۳. مجمل التواریخ و القصص، مجهول المؤلف، به تصحیح م. بهار / ۷۹.
۶۴. کریس تنسن، کارنامه شاهان، ترجمه / ۴۶-۴۳.
۶۵. برای مزید تفصیل رک: طبری — نولدکه، ایرانیان و عربها / ۴۳۲ ~، ثعالبی / ۳۳۸، ۵-۳۵۲.
66. Noeldeke, Th. in GIP, II/14.
۶۷. طبری — نولدکه، ایرانیان و عربها، مقدمه / ۲۷-۲۰.
- ۶۸ و ۶۹. نولدکه، مأخذ پیشین / ۳۵. سیرت رسول الله، طبع دکتر مهدوی / ۶-۲۷۵.
۷۰. مقایسه شود با: دکتر بهمن سرکاراتی، رستم شخصیت تاریخی یا اسطوره‌یی، مجله دانشکده ادبیات مشهد، سال دوازدهم، ۱۳۵۵ ش، شماره ۴۶.
۷۱. تنودور نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی / ۱۶۲-۱۵۹.
۷۲. تاریخ مردم ایران ج ۲ / ۵۰۵-۵۰۳ مقایسه شود با همان کتاب / ۵۸۴.
۷۳. اسکندرنامه، طبع ایرج افشار / ۳۱-۴۳۰.
۷۴. بدیع الزمان فروزانفر، سخن و سخنوران، طبع خوارزمی / ۱۱۶-۱۱۵.
۷۵. مقایسه شود با مقاله: نظامی گنجوی در جستجوی ناکجا آباد، و مقاله: افلاطون در ایران، در مجموعه با کاروان اندیشه / ۲۴-۱۵ و ۲۴۷-۲۰۵.
۷۶. هرمان اته، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه دکتر رضازاده شفق / ۲۱۶.
۷۷. التفهیم، به تصحیح جلال همائی / ۷-۲۵۶.
- ۷۸ و ۷۹. تاریخ بخارا، طبع مدرس رضوی / ۲۸. سیرت رسول الله طبع مهدوی / ۱-۲۷۵.
۸۰. عیون الاخبار ۴ / ۹۱ مقایسه شود با: یادداشت‌ها و اندیشه‌ها، چاپ چهارم / ۲۲۲.
۸۱. از جمله رک: ترجمه ما فروخی، محاسن اصفهان، به اهتمام عباس اقبال / ۱۱۴-۱۰۹.
۸۲. در باب تفاوت نثر عهد سامانی با نثر عهد غزنوی، داوری استاد بدیع الزمان فروزانفر در خور نقل است: نثر عصر سامانی ساده‌تر و نثر غزنوی پخته‌تر و جمله‌های آن طولانی‌تر است. فروزانفر، تاریخ ادبیات، طبع عنایت الله مجیدی / ۱۳۵۴ / ۱۷۹.
۸۳. به وسیله خواجه محمد پارسا (وفات ۷۹۵) از مشایخ نقشبندی. مقایسه شود با: دکتر مهدی بیانی، مجله دانشکده ادبیات تهران / ۱۳۳۸ / ۷۰-۵۷.
۸۴. الفهرست / ۵-۳۶۳. مقایسه با عبارت متن: اول من صنف الخزافات ~ الفرس الاول ثم اغرق فی ذلک ملوک الاشغانية ~ ثم ذالک و التّسخّ فی ایام ملوک السامانیة و نقلته العرب الی اللغة العربیة ~ فاول کتاب

- عمل فی هذا المعنی کتاب هزار افسان و معناه الف خرافه **و الصّحیح** نه آنّ اول من سمر باللیل الاسکندر و کان له قوم یضحکونه و یخزقونه نه / ۳۶۳.
۸۵. دکتر پرویز نائل خانلری، مقدمه طبع سمک عیار ج ۱ / شش. برای اولین تفصیلات جالب در باب سمک عیار، رجوع شود به: هومان اته، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه دکتر شفق / ۲۱۹-۲۱۴.
۸۶. معیر الممالک، یادداشت‌هایی از زندگی خصوصی ناصرالدین شاه / ۲۵-۲۴ مقایسه شود با: یغما / ۱۳۳۴ / ۵۵۶.
۸۷. درین اثر نویسنده از رکاکتی هم که در اثر دیگر خویش موسوم به لذة النساء دارد اجتناب کرده است. در باب طوطی نامه رجوع شود به: اته، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه / ۲۲۵ در باب لذة النساء مقایسه شود با: Pizzi, I, Op. Cit. II/315.
۸۸. میرزا برخوردار کتابی هم در تاریخ به نام احسن السیر داشته است که آن را به اشارت شاه اسمعیل صفوی نوشته است. در تقریر قصه زبان وی با وجود گرایش به اطناب از سادگی و حلاوت خالی نیست. لحن کلام غالباً پر قدرت، احياناً طنزآمیز و تقریباً همیشه با مبالغه در توصیف همراه است. در باب آثار وی رک: سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر فارسی ۱/ ۳۶۲ مقایسه شود با: علیرضا ذکاوتی، کیهان اندیشه، شهریور ۱۳۶۳.
۸۹. برای تفصیل دلایل، رجوع شود به فرار از مدرسه، چاپ دوم / ۷۸-۱۷۵، ۳۲-۲۳۱.
90. Lazard, G., Op. Cit. / 96-99.
- ۹۱، ۹۲ و ۹۳. بهار، سبک‌شناسی ۱۵/۲. حبیب یغمائی، مجله یغما ۴/ ۱۳۴. مجتبی مینوی، همان مجله ۲۳۰/۲.
۹۴. تفسیر قرآن مجید، نسخه محفوظ در کتابخانه کمبریج، تصحیح دکتر جلال متینی ۲ مجلد، طهران ۱۳۴۹ش.
۹۵. کشف الاسرار و عده الابرار تألیف ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات دانشگاه طهران ۳۹-۱۳۳۱ش.
۹۶. برای تفصیل رجوع شود به ترجمه جلد سوم از تاریخ ادبی براون، به نام از سعدی تا جامی، به قلم علی اصغر حکمت / ۵۰۰-۴۹۹.
۹۷. تاریخ ایران بعد از اسلام، در باب مآخذ / ۱۷۰-۱ مقایسه شود با: تاریخ در ترازو، چاپ اول/ ۷۴-۶۶، چاپ دوم این کتاب به مسؤولیت ناشر دستکاری شده است و کاملاً معتبر نیست / ۷۵-۶۶.
۹۸. درباره نامه‌های دیوان عهد غزنوی رجوع شود به: بدیع الزمان فروزانفر، تاریخ ادبیات / ۱۸۰-۱۷۹.
- ۹۹، ۱۰۰ و ۱۰۱. بیست مقاله فزونی ۲/ ۲۱۴. سبک‌شناسی ۲/ ۳۷۸. مقایسه با نقد ادبی ۱ / ۲۰۱-۲۰۰.
- ۱۰۲ و ۱۰۳. از جمله منشآت خاقانی و مکاتیب سنائی که هر دو چاپ شده است نمونه‌هایی ازین شیوه‌ها را شامل است. در باب برخی از اسباب این انحطاط و فساد از جمله مقایسه شود با: سبک‌شناسی ۲ / ۳۸۱.
- ۱۰۴ و ۱۰۵. نصرالله فلسفی، چند مقاله تاریخی / ۴۳۳-۴۰۵ مقایسه شود با دکتر مهدی محقق، بیست گفتار / ۸-۲۵۷. اما نشانه‌های جعل سند که استناد به آن موجب اخلال در تحقیق است از جمله عبارتست از اشارت به سلطان محمود غازی و حمایت وی از سید علاء الملک ترمذی (چند مقاله / ۲۴) که خود خطی از

- قصه خلاف کردن سلطان محمد خوارزمشاه است با خلیفه عباسی الناصر. واقعه مدتها بعد از سلطان محمود و حتی بعد از عهد ملکشاه و حسن صباح روی داده است و اشارت بدان در نامه حسن صباح ممکن نیست. درین باب جای دیگر هم با تفصیل بیشتر سخن گفته‌ام. نه شرقی نه غربی انسانی / ۴۴۷.
۱۰۶. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران ۹۶۲/۲.
۱۰۷. مقالات قزوینی، انتشارات اساطیر، ج ۳ / ۷۱۹.
۱۰۸. مکاتیب عبدالله قطب، طبع خانقاه احمدی ۱۳۵۶ / ۵۰۵. برای اشارات دیگر که برخی از مطالب متن مربوط به آنهاست رجوع شود به همان مأخذ / ۵۳، ۶۲۵، ۳۰۴.
۱۰۹. برای تفصیل بیشتر در باب کتاب رجوع شود به: مجتبی مینوی، مجله یغما ۱۳۲۸، سال دوم، شماره ۹.
۱۱۰. مقایسه شود با: دنباله جستجو در تصوف ایران / ۲۹۳ — ۲۸۸.
۱۱۱. برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به: ابن سینا و تمثیل عرفانی، تصنیف هنری کرین، جلد اول، قصه حئی بن یقظان با ترجمه و شرح فارسی از یکی از معاصران ابن سینا و ترجمه فرانسوی آن، طهران ۱۳۳۱ ش. مقایسه شود با: دکتر تقی پورنامداریان، رمز و داستان های رمزی، طبع طهران ۱۳۶۵. جهت تحلیل برخی ازین آثار و ارزیابی آنها مقایسه شود نیز با: دنباله جستجو در تصوف ایران / ۳۰۸ — ۲۹۰.
۱۱۲. درباره سلامان و ابدال، مقایسه شود با: عبدالحی حبیبی، نگاهی به سلامان و ابدال جامی، کابل ۱۹۶۴.
۱۱۳. دکتر غلامحسین صدیقی، مجله یغما، سال چهارم / ۹ — ۱۷۶.
۱۱۴. محمد قزوینی: لباب الالباب: اگرچه در ترجمه احوال شعرا غالباً معلوماتی مفید به دست نمی‌دهد و مخصوصاً سنده وفات را که اهم مواضع تراجم است نه ذکر نمی‌کند و هم واحد او استعمال استعارات سمج و تشبیهات با رد و تسجعات مکلف ثقیل و جناسات متصنع مستکره است نه از حیث نظر تاریخی و ادبی اهمیتی بس عظیم دارد. مقدمه لباب الالباب، طبع سعید نفیسی / شانزده. در باب ارزیابی شیوه تذکره نویسی و نقادی او مقایسه شود با: نقد ادبی ۱ / ۴۱ — ۲۳۹.
115. Bausani, A., *Storia della Letteratura Persiana* / 816.
۱۱۶. نقد ادبی ۱ / ۲۶۲ — ۱۸۲.
۱۱۷. برای تفصیل بیشتر در باب طنز و هزل رجوع شود به: شعری دروغ، شعری نقاب / ۱۸۹ — ۱۸۳ در باب نصرالدین خوجه معروف به ملا نصرالدین رجوع شود به: ریحانة الادب ۴ / ۳ — ۲۰۲ مقایسه شود نیز با: Boratavi, P.N., in *Oriens*, vol. 16, 1963 / 194 Seqq.
۱۱۸. معهذاً نزد بعضی محققان لطیفه های وی نیشخندهای گزنده و لثریا طنزهای وقاحت آمیز پتر و اره تینورا به خاطر می‌آورد رک: Bausani, A., *Op. Cit.* / 450.
۱۱۹. برای تفصیل درین باب از جمله رجوع شود به: یحیی آربن پور، از صبا تا نیما ۲ / ۲۸۸، مقایسه شود با: جمشید ملک پور، ادبیات نمایشی در ایران، طهران ۱۳۶۳ ج ۱ / ۱۲۲ — ۵۳.
۱۲۰. نقد ادبی ۲ / ۸ — ۶۳۷ مقایسه با نه شرقی نه غربی / ۹۴ — ۲۸۹ در باب نقش او در نقد ادبی با طرز نگرشی غیر از آنچه در متن آمده است رجوع شود به:

Iraj, Parsinejad, Mirza Fath Ali Akhundzadeh and literary Criticism, Tokyo 1988.

۱۲۱. نقد ادبی ۲ / ۶۳۴ و ۸۴۳.
- ۱۲۲، ۱۲۳ و ۱۲۴. الفبای جدید و مکتوبات / ۲ - ۳۹۱. مجموعه، طبع مطبعه کاویانی، برلین ۱۳۴۰ ق.
- مقایسه شود با: جغرافیای اصفهان، تألیف میرزا حسین خان تحویلدار، به کوشش منوچهر ستوده، طهران ۱۳۴۲ ش / ۷ - ۸۶.
- ۱۲۵ و ۱۲۶. معهذا مقایسه شود با: استاد عبدالعظیم قریب، کلیله و دمنه چاپ چهارم ۱۳۵۹ ق، مقدمه / ج. ایضاً همانجا مقدمه / د.
۱۲۷. تاریخ و صاف ۵ / ۶۲۷، نقد ادبی ۱ / ۷ - ۲۳۶.
۱۲۸. برای قصیده مزبور رجوع شود به کلیله و دمنه، مقدمه استاد قریب / لو. وی چنانکه استاد استنباط کرده است ظاهراً یکچند در دیوان پادشاه غزنه متصدی شغل اشراف بوده است. ایضاً مقدمه / لا.
۱۲۹. مجتبی مینوی، کلیله و دمنه، مقدمه / ح.
۱۳۰. مقایسه شود با: دکتر فارس ابراهیمی حریری، مقامه نویسی در ادبیات فارسی، طهران ۱۳۴۶ ش / ۱۰۶ م.
- در مقامات حمیدی تعدادی مقامات هست شامل مناظره بین پیر و جوان، سنی و شیعه، طبیب و منجم، بعضی هم متضمن اوصاف احوال طبیعی و نفسانی است مثل بهار و خزان و عشق و جنون و البته مباحث فقهی و عرفانی هم در بعضی از آنها هست. طرح الگوی وی هم مقامات بدیع الزمان و حریری است و در کاروی توجه بیشتر به صورت و قالب است. برای تفصیل بیشتر در مقامه نویسی عربی رجوع شود به: شوقی ضیف، المقامه، قاهره ۱۹۵۴. در باب تأثیر مقامه نویسی د. بعضی انواع قصه نویسی اروپایی، رجوع شود به:
- Menendez Pelayo, Origenes de la Novela, 1943, I / 65 Seqq.
۱۳۱. محمد قزوینی، تذکرة الاولیاء، طبع نیکلسون ۱۹۰۵، مقدمه ج ۱، کد - که.
132. Una perla del nuovo stile prosatico, Bausani, A., Op. Cit. / 840.
133. Zarrinkoob, A.H., Kaim-Makam-i Farahani, in E.I 2, Fr. IV / 482-3.
۱۳۴. در باب امیرنظام رجوع شود به مهدی بامداد، رجال ایران ۱ / ۶۷ - ۳۵۹ درباره میرزا تقی علی آبادی رجوع شود به یحیی آرین پور، از صبا تا نیما ۱ / ۹ - ۵۸ در باب فاضل خان گروسی، مقایسه شود با: بهار سبک شناسی ۳ / ۸ - ۳۳۲.
۱۳۵. نقد ادبی ۲ / ۵ - ۶۲۳.
۱۳۶. درباره بوسه عذرا و ترجمه آن رجوع شود به: مجتبی مینوی، یانزده گفتار طهران ۱۳۴۶ / ۶۲ - ۳۵۳ زاجع به محمد حسینیخان فروغی مقایسه شود با: نقد ادبی ۲ / ۴۴ - ۶۴۱.
۱۳۷. در باب میرزا حبیب دستان مقایسه شود با: مهدی بامداد، رجال ایران ۱ / ۱۴ - ۳۱۳.
- ۱۳۸ و ۱۳۹. برای تفصیل در باب میرزا آقاخان رجوع شود به نقد ادبی ۲ / ۸ - ۶۳۷ و ۳ - ۸۴۲. در باب شیخ احمد روحی و خبیرالملک رفیق دیگر میرزا آقاخان رجوع شود به: بامداد، رجال ایران ۱ / ۸۴ - ۸۰ و ۳۲۶.
- برای متن قطعه سوسمارالدوله، رک: رضا زاده ملک، سوسمارالدوله، طهران ۱۳۵۴ ش.
۱۴۰. معهذا نه آن اندازه که از لطایف شعر و نثر آن زبان تمتع درست حاصل کند. قضاوت در باب شعر

- لرمانتوف و اینکه کلام او را مستحق تجلیلی که از او کرده اند نمی یابد شاهد این دعوی است. مقایسه شود با: ایرج افشار، مجموعه کمینه ۴ / ۱۴۳. برای یک قضاوت معتدل و مبنی بر انصاف و تحقیق در باب وی رجوع شود به: مهدی مجتهدی، رجال آذربایجان در عهد مشروطیت، تهران ۱۳۲۷ ش / ۲۱۸ - ۲۱۴.
۱۴۱. برای تفصیل بیشتر در احوال وی رجوع شود به: سید محمد محیط طباطبائی، نقش سید جمال الدین اسدآبادی در بیداری ایرانیان، چاپ اول طهران ۱۳۵۰، مقدمه / ۱۰ - ۸ همچنین برای جنبه عربی شخصیت او مقایسه شود با: احمد امین، زعماء الإصلاح فی عصر الحدیث، طبع مصر ۱۹۵۶ / ۱۲۰ - ۵۹ در باب قراین راجع به ایرانی بودنش رجوع شود به: بامداد، رجال ایران ۱ / ۸۰ - ۲۵۷، مقایسه شود با: اصغر مهدوی - ایرج افشار، مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال الدین مشهور به افغانی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۲. همچنین رجوع شود به نقد از صبا تا نیما در مجموعه نه شرقی نه غربی / ۶ - ۲۹۴ کتابی هم نویسنده این مقاله در باب سید نوشته بود که دستبرد شبانه به محل کار وی در دانشگاه آن را به یاد یغما داد. - با رسالات و کتابها و مقالات متعدد دیگر.
- ۱۴۲ و ۱۴۳. در باب رساله انصافیه رجوع شود به: فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، طهران ۱۳۵۵ / ۵۸ - ۲۴۹ راجع به ملکم خان رجوع شود به: از صبا تا نیما / ۱۹ - ۳۱۴، محیط طباطبائی، مقدمه مجموعه آثار ملکم خان که متضمن نکات جالب است. همچنین مقایسه شود با نقد ادبی ۲ / ۳۸ - ۶۳۵، نه شرقی نه غربی / ۲۹۴ - ۲۸۹. برای تحقیق جامع و موجزی در احوال ملکم خان و یارانش که از دعاوی و اغراض شخصی خالی باشد رجوع شود به: دکتر فرشته نورانی، تحقیق در افکار میرزا ملکم خان ناظم الدوله، طهران ۱۳۵۲. به هر حال اتهام در قضیه امتیاز رویترو آنچه در طول مبارزه اش با دربار طهران از مطالبه حق السکوت و تهدید به افشاء اسرار به او منسوب شد و همچنین ماجرای جامع آدمیت و روی هم رفته اطوار و احوال او در کشور عثمانی و بلاد اروپا، ملکم را مردی نامعتدل، ماجراجو و غیر قابل اعتماد نشان داد. برای تحلیل احوال و اطوار وی مخصوصاً در قضیه رویترو و ارتباط با میرزا حسین خان سپهسالار رجوع شود به: بامداد، رجال ایران ۱ / ۴۲۶ - ۴۰۶.
۱۴۴. رساله مجدیه، با مقدمه و مقابله و تصحیح سعید نقیسی، طهران ۱۳۲۱ ش / ۱۰، ۱۵، ۱۷ - ۱۶.
۱۴۵. محمد قزوینی، مجله یادگار، سال اول ۳ / ۵۷.
- ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸. نقد ادبی ۲ / ۶۲۶. از صبا تا نیما ۱ / ۱۵ - ۱۱۴. در باب دساتیر رجوع شود به: استاد پورداود، فرهنگ ایران باستان، بخش نخست، تهران ۱۳۲۶ / ۵۱ - ۱۷.

سه غزل از دیوان

دربارهٔ عرفان حافظ

۱

غیرممکن است تمام غزلیات دیوان حافظ را برمعانی عرفانی و فلسفی بتوان منسوب و تأویل کرد. غیر از آنکه این کار اهمیت و ارزش هنری کار شاعر بزرگ ما را خواهد کاست در سراسر دیوان و حتی در عرفانی‌ترین غزل‌های شاعر هم ابیاتی هست که به نحو بارزی این طرز تلقی را ناشیانه و ناشی از ناشناختن نشان می‌دهد. در واقع تعداد قابل ملاحظه‌یی از غزلیات این دیوان متضمن تعریض و کنایه به احوال عصر یا شکر و شکایت از ممدوح است. تعدادی بیشتر نیز، غزل‌های عاشقانه، مبتنی بر سنت غزلسرای عصر است که نظایر آن در دیوان اکثر شاعران دیگر هم هست. نه فقط در عصر حافظ بلکه از قرن‌ها پیش از وی و قرن‌ها بعد نیز حتی قضاة و مفتیان و حکام و حکماء هم وقتی لب به غزلسرای می‌گشودند خود را به التزام همین سنت‌ها ناچار می‌دیدند و غزل‌های عاشقانه را به همان شیوه که عالی‌ترین نمونهٔ آن غزلیات شیخ شیراز بوده است می‌سروده‌اند.

معهداً در دیوان حافظ تعداد قابل ملاحظه‌یی غزلیات بی نظیر هست که تمام یا اکثر ابیات آنها متضمن رموز عرفانی و معانی فلسفی به نظر می‌رسد و غالباً کلام خواجه را درین باب یک قلهٔ رفیع عرفان صوفیانه در زبان فارسی نشان می‌دهد. با این حال درین موارد نیز افسون هنر شاعر به این آثار چنان لطیف و طراوت بی نظیری می‌بخشد که شعر عرفانی در کلام وی چیزی از شور و حال شعر عاشقانه هم کم ندارد و با آنکه اشارات و رموز آنها را به شیوه‌یی مشخص مشحون از معانی و معارف صوفیه نشان می‌دهد ذوق عامی هم که با عوالم و اسرار عارف سروکاری ندارد می‌تواند آنها را هم مثل سایر غزل‌های دیوان در مفهوم شعر

عاشقانه تفسیر کند و بدین سان تمام دیوان را شامل غزل‌های عاشقانه و احیاناً اشعاری تلقی کند که در آن به اوضاع و احوال زمانه هم تعریض‌ها و اشارتهایی مهم یا صریح هست. طرز تلقی حافظ از صوفی و صوفیان هم طور است که صریحاً معلوم می‌دارد دیوان او را یک اثر صوفیانه نمی‌توان شمرد و اینکه برای فهم کلام او آشنایی با یکدوره تاریخ تصوف ضرورت داشته باشد دعوی معقول نیست مع هذا در تعدادی غزلها که تمام یا اکثر ابیات متضمن این معانی است از قراین برمی‌آید که شاعر در مرحله‌ی از ادوار حیات — و شاید در ادوار اخیر عمر، در خط سلوک عارفانه سیر داشته است و انعکاس این معانی را در اقوال او جز با سابقه تجارب عرفانی نمی‌توان منسوب کرد. البته تأمل کافی و مدققانه در تمام غزلیات وی معلوم می‌دارد که شاعر را به طریق و سلاسل معمول و رایج عصرش منسوب نمی‌توان داشت. اما تصور آنکه نوعی سلوک شخصی، سلوک متوحده، لا اقل در یک دوره عمر و شاید در اواخر آن، ذهن وی را هر روز بیشتر مستغرق این گونه عوالم داشته باشد امریست که نفی مطلق و قطعی آن با آنچه از صریح واقعیات دیوان برمی‌آید دشوارست و به هر حال بعید نیست که این سلوک متوحده واکنشی نسبت به حکمت و علم مرده‌ریگ اهل مدرسه از یکسو، نسبت به ترسم و تظاهر اصحاب سلسله و خانقاه از سوی دیگر باشد. اشارتهایی هم که به بیحاصلی سلوک متوحده خویش دارد ممکن است ناشی از آن باشد که این گرایش به سلوک هرچند به احتمال قوی به دوران اواخر عمر شاعر مربوط باشد چون منجر به آنچه متوحدان بزرگ چون بایزید و جنید بدان رسیده‌اند نشده است احساس سرخوردگی و ملالی در بعضی مدارج این سلوک برای وی ایجاد و الهام کرده باشد به هر تقدیر در اینکه وی، به رغم آنکه نسبت به مشایخ عصر ارادتی نشان نداده است، خود یکچند سلوک روحانی متوحده، و دور از مشغله خانقاه و سلسله داشته است تردید نیست تعدادی از اشعار دیوان از استمراری طولانی درین گونه سلوک حاکی است و پاره‌ی ازین اشعار به نحو بارزی سلوک او را منجر به تجربه احوال عرفانی و منتهی به ادراک نوعی جهان‌بینی عارفانه از احوال عالم نشان می‌دهد.

از جمله در بین غزلهای جوهری و عمیقی که در دیوان حافظ هست آنچه با مطلع: سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد ~، آغاز می‌شود طرح موجز و رمزآمیزی از سلوک روحانی شاعر را نقش می‌زند. آنچه با مصرع معروف: دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند ~، افتتاح می‌یابد نمونه‌ای از مکاشفات حاصل ازین سلوک را تصویر می‌کند چنانکه

غزلی هم که با مطلع: در ازل پرتو حسن ز تجلی دم زد، شروع می‌گردد جهان بینی عارفانه شاعر و شیوه تلقی او را از مسأله هستی و مراتب آن در یک نظام مجموع فکری تقریر می‌کند. در این هر سه غزل، بی آنکه تمام جنبه های عرفان حافظ مجال گنجایی بیابد بیش عرفانی او جلوه بارز دارد و شاید تأمل در آنها عرصه بی منتهای عرفان خواجه را با روشنی بیشتری مطرح می‌کند.



این هر سه غزل که هیچ پیوند زمانی هم آنها را به نحو قطعی با هم مربوط نمی‌سازد با رشته یی نامریی از دریافت های روحانی به یکدیگر ارتباط دارد و در مجموع آنها نشانه هایی از شور و هیجان حلاج و شبلی، از عشق و درد عطار و مولانا، و از ذوق و معرفت ابن عربی و شیخ روزبهان تموج و انعکاس می یابد و به تجربه عرفانی وی که مجرد تقلید و تکرار بیدردانه ای از اقوال و تجارب رهروان کار افتاده به نظر نمی آید رنگ خاص می دهد.

اینکه میراث حلاج و عطار و روزبهان به شاعر شیراز، رسیده باشد البته غراب ندارد چرا که آشنایی با آثار عطار و روزبهان در کلام او نشان هایی دارد و شور و هیجان حلاجی از عهد شیخ کبیر تا روزگار شیخ شطاح به احتمال قوی در محیط عرفان شیراز، به صورت مرئی یا نامرئی، بر اذهان مستعدان تأثیر داشته است. با تعلیم ابن عربی هم، که در عصر او در فارس مورد توجه بعضی عرفا بوده است، آشنایی وی در مفهوم پیروی از مجموع مکتب او نیست و به هر صورت ممکن است تا حدی از طریق آشنایی با شعر عراقی باشد هر چند در محیط فارس چنانکه از نامه عبدالرزاق کاشانی به شیخ علاءالدوله سمعانی برمی آید از مدتها قبل از عهد حافظ و در دوران حیات زین الدین کیشی (وفات ۶۹۴) از معاصران سعدی کتاب فصوص شیخ شهرت داشته است^۱ و در بین معاصران خواجه هم کسانی چون شاه نعمه الله کرمانی و میرسید شریف جرجانی با این مکتب ارتباط داشته اند، آشنایی با مثنوی مولانا هم در بین بعضی از این نسل از عارفان مثل داعی الی الله شیرازی و شاه نعمه الله ولی محقق است و در دیوان خواجه هم بعضی قراین از توجه او به کلیات شمس به دست می آید.

بدینگونه اگر تجربه سلوک روحانی و مواجید شهودی خواجه در طی این گونه غزلهایش چیزی از رایحه این مواریت روحانی را نیز به نحوی معلوم و مرئی سازد نه غراب دارد و نه حاکی از انتساب شاعر به مشایخ و سلاسل منسوب به طریقه آنهاست و اینکه حتی

در عهد جامی هم که ولادتش بیش از ربع قرن با وفات حافظ فاصله ندارد، آنگونه که از نفحات الانس وی برمی آید انتساب وی به طریقه صوفیه محل تردید می گردد، معلوم می دارد که در آنچه از سلوک و مکاشفه خواجه ازین غزل ها برمی آید توافق با مقالات و مواجید مشایخ را نباید مستند انتساب وی به پیران عصر شمرده و استقلال فکری او بیش از آنست که وی را در سلسله تقالید اهل خانقاه محدود دارد و در اندیشه و عمل به پیروی از تعلیم و طریقه بی خاص و محدود الزام نماید.



به هر صورت سلوک عارفانه شاعر، آنگونه که در غزل بی همانند: سالها دل طلب جام جم به مجال انعکاس دارد، سلوک متوحده است. عشق و مستی سالک متوحده است که اسرار احوال او در خانقه نمی گنجد و با آنکه نقش پیر را نفی نمی کند به پیر خرد که رمز توحید و تجردست و پیر خرابات که نشانه از خود رهایی است بیش از پیر خانقاه که آموزنده طریقی پارسایی است، با نظر تکریم و قبول می نگردد. ماجرای سلوک روحانی خود را هم نه با زبانی که نزد اهل خانقاه معمولست و قدس و ورع و وسواس و احتیاط لازمه آنست، بلکه با زبان اهل خرابات که سروکار با جام جم و پیرمغان و مستی و بیخودی رندانه دارد به بیان می آورد و با اینهمه، در ورای این رموزها حاصل این سلوک متوحده وی نیز، مثل سلوک اهل خانقاه اما به مراتب خالص تر و بیرایتر از آن، الزام از خود رهایی و سعی در تزکیه باطن است.

۲

سالها دل طلب جام جم از ما می کرد. اینجا آغاز یک سلوک روحانی است. ذکر جاذبه بی است که مقاومت در برابر آن برای طالب غیر ممکن می نماید و ناچار وی را در جستجوی آنچه دل آن را طلب می کند به جاذبه سلوک می کشاند. شاعر که بعد از سالها کشمکش با عقل، و با آنچه وی را به پیروی از حکم عقل می خواند، به ندای دل که او را به بیرون از قلمرو علم بحثی می خواند توجه می کند به عیان می بیند که از علم نظری، و آنچه بحث کشف کشف و قیل و قال مسأله در صحن و رواق مدرسه ممکن است حاصل آید، نیل به یقین و طمأنینه قلبی که حصول آن نشانه وصول به حقیقت محسوبست دست نمی دهد این مرتبه را که ورای مرتبه تلوین اهل دعویست از همان دلی که آرزوی نیل به این مقام کشف و بصیرت را دایم بروی عرضه می کند باید جست.

در واقع جام جم که طالب حق آن را می‌جوید، و دل دست‌یابی بدان را آرزو می‌کند لطیفه‌ی است که انسان را به کشف هر گمشده و شناخت هر مجهولی قدرت می‌دهد و هر کس که مثل حافظ عمری در مدرسه‌ها سر کرده باشد^۲ و از بحث و درس مدرسه و قیل و قال مسأله به آنچه قلب وی را در باب احوال کاینات، به آنگونه علم که عقل افاده می‌کند و آن را شناخت حقایق اعیان چنانکه هست و در حوصله طاقبت بشری است^۳ می‌خواند راضی و قانع نکرده باشد مثل آن سومین فرزند خلیفه در الهی نامه عطار^۴، لاجرم آرزوی نیل به جام جم را در دل حاصل می‌یابد تا شاید از آن طریق اسرار پنهان و نقش آفاق را چنانکه هست معاینه نماید و به مرتبه عین‌الیقین که علم بحثی هرگز بدانجا منتهی نمی‌شود دست بیابد. اما وی، برخلاف آن خلیفه زاده هوس پیشه، جام جم را برای نیل به جاه نمی‌خواهد و اینکه به صراحت خاطر نشان می‌سازد که این آرزو سالها اندیشه او را به این جستجو برمی‌انگیخته است صدق این دعوی را نشان می‌دهد. چرا که نیل به جاه برای آنکس که با درس و بحث مدرسه سروکار دارد چنان دیرپای نیست که تا آرزوی آن سالها خاطر مستعدی را مشغول دارد. التزام زهد و پارسایی — هرچند ریایی — و اشتغال به فقه و ادب — هرچند نه مبنی بر استغراق تام در آنها — به آسانی می‌تواند نیل به این مطلوب را، تا آنجا که مصلحت‌بینی و زیرک‌سازی به وی یاری می‌نماید، برای وی میسر کند. آنچه او طالب آنست یقین علمی و علم کشفی است که خاطر جوینده حقیقت را از شک و ظن ناشی از علم اهل دفتر می‌رهاند و به شهود حق و مکاشفه آنچه نیل بدان هرگونه تردید و شبهه را لاطایل و بیفایده می‌سازد نایل می‌دارد.

اما طالب حق وقتی علم را که در نیل به جاه مایه اعتماد است در نیل به حق مایه تردید و تزلزل می‌یابد احساس می‌کند که در راه حق فرق است بین آنکس که ورق سیاه می‌کند با آنکس که دل سپید می‌کند^۵ و دفتر دانش را می‌شوید و درمی‌یابد که علم یقین و آنچه مایه آرامش و طمأنینه قلبی است با عشق و تسلیم به جاذبه آن حاصل می‌آید در طلب آن باید دفتر معرفت را شست و سالهای مدرسه را از یاد برد و به تصفیه دل از تمام نقوشی که انسان را به خودی و به سودای خودنگری پای‌بند می‌دارد پرداخت. اما جام جم که حقیقت حال همه چیز را از نظاره آن و از مراقبت در آن می‌توان کشف کرد، چنانکه خلیفه عطار برای پسر خاطر نشان می‌دارد^۶ آینه‌ی است که کیخسرو و جمشید نیز هرچند همه چیز را در آن معاینه می‌دیدند باری خود آن را نمی‌دیدند. باری این جام که سر هفت اختر و سر هفت

کشور را بی پرده می‌کند، خود در پرده می‌ماند از آنکه وجودی فانی و از خود رسته است و آن را در خود آن توان دید و این هم که همه چیز در آن دیده می‌شود ناشی از همین است که او خود در میان نیست و البته آنکس که از خویشتن به کلی فانی است که می‌تواند نقش او را چنانکه هست مشاهده کند؟

از اینجا پیداست که دل سالک آینه غیب هست و همه چیز را هم نشان می‌دهد اما حقیقت حال خود را نمی‌بیند و اگر در مرتبه بیخودی که بیحدی و لاقیدی وی آن را اقتضا دارد آنچه را خود دارد و همان خودی اوست نمی‌بیند و آن را از بیگانه می‌جوید در چنان حالی که او خود را در میان نمی‌یابد البته غرابت ندارد و مرتبه استغراق و فنای آن را نشان می‌دهد.

بدینگونه، شاعر که در مدرسه سالها عمر در جستجوی علم سرکرده است همواره دلش طالب جام جم و مشتاق نیل به امری بوده است که او را از قید تردید و شبهه برهاند و به معاینه حقیقت عاری از ریب و شک فایز نماید و با اینهمه، دلی که غیب‌نماید و جام جم دارد اگر طی سالها اشتغال به علم بحثی به این نکته که جام جم دل اوست توجه نداشته است از آن روست که استغراق در علم اهل مدرسه در تمام این مدت او را مقهور سر پنجه عقل بحثی نگه داشته است و حجاب علم که همواره مانع ادراک حقیقت است او را از ادراک شعشعه دل که از درون وی می‌تافته است و خلوص و صفای جام جم را به وی عرضه می‌کرده است مانع می‌آمده است و وی به همین سبب آنچه را در خود وی بوده است از بیگانه‌یی که او هم مثل وی از بصیرت قلبی عاری بوده است تمنا می‌کرده است.^۷

این دوگانگی خاطر از طالب حقی که جلوه سراب علم اهل مدرسه او را سالها سرگشته می‌دارد البته غریب نیست چون مجرد آنکه طالب حق جام جم را در خود دارد وی را به نیل یقین فایز نمی‌کند شعور و وقوف بر آن هم برای وی ضرورت دارد. در واقع برای آنکه انسان درین جام نظر نماید و اسرار حقایق را در آن معاینه بیند رهایی از خودی و غیبت از ماسوی لازم است و اینجاست که طالب درمی‌یابد برای نیل به آنچه از جام جم باید حاصل وی شود به بصر و بصیرت قلبی حاجت دارد — که جام جم نکند سود وقت بی‌بصری.^۸ چون هرچند انسان دلش خود جام جهان‌نماست تا وقتی ناظر به نفس است کدورت نفس که مشغول به لذت علم و سرخوش از مستی عقل است مانع می‌شود که او این جام جم را که در درون اوست مشاهده نماید و مطالبه جام جم از عقل که خود از آن بیگانه است و از حکیم

که اهل صحوست و خود هنوز بمرتبه‌یی که خاک میکده کحل بصر تواند کرد^۹، نرسیده است البته بیحاصل است.

جستجوی این گوهر هم که از صدف کون و مکان، از تمام عرصه‌یی که منتهای سیر علم بحثی و جولان فکر حکیم از آن در نمی‌گذرد، بیرون است و جز در درون طالب راستین آن را نمی‌توان طلب کرد البته از بیگانه‌یی که در محدوده کون و مکان سیری محتاطانه و حاکی از ناشناخت دارد و همان صحو و خودنگریش او را از نیل به استغراق که لازمه حال محو و بیخودی است مانع می‌آید کار بیحاصل است چرا که علم به قول عارف — تا به ساحل عشق بیش نرسد او را در لجه این بحر کاری نیست.^{۱۰} ازین رو سالک که جام جم را در خود و در استعداد ذات خویش دارد وقتی آن را از غیر — از عقل مصلحت‌نگر که از علم دل و از بصیرت باطنی جداست — طلب می‌کند حالش به حال آنکس می‌ماند که گوهری یکدانه و بی همتا را — نه از آنکس که در لجه دریا خود را به خطر غواصی می‌اندازد — بلکه از کسانی که به جستجوی این گوهر تا لب دریا آمده‌اند اما به دریا راه نیافته‌اند و همانجا گم گشته‌اند طلب می‌کند و این اندازه نمی‌داند که — راه از رسیدگان پرسند.^{۱۱}

این گمشدگان لب دریا اهل صحو و اهل عقل اند: اهل علم بحثی که خود را با صدف‌های خالی در لب دریا مشغول می‌دارند، به گوهری که در صدف والای باطن خود آنها مخزون و مکنون است توجه ندارند و بی آنکه هیچ به دریا نزدیک شوند در بازی با صدف‌های خالی در لب دریا گم می‌شوند. اینکه نظیر این تعبیر در کلام نیوتون حکیم ریاضی نیز هست به نحو جالبی احوال اهل علم بحثی را در جستجوی گوهر حقیقت تصویری از حال همین گمشدگان لب دریا نشان می‌دهد. در واقع این حکیم نامدار غربی، که خود می‌تواند تصویر کامل علم بحثی را ارائه کند در تقریر حال خویش، خود را همچون طفلی وصف می‌کند که در لب دریا اوقات را صرف بازی می‌سازد و با ریگ و صدف کرانه ساحل سرگرم می‌ماند و دریای حقیقت همچنان پیش روی او گسترده است و او بدان راه نمی‌جوید.^{۱۲} ازین قرار، حکیم که هدایت از عقل می‌جوید هر چند تا لب دریا هم ممکن است برسد در همانجا گم می‌شود و چون خود او گمگشته‌یی بیش نیست دریا را به آنکس که گوهر بیهمتای مدفون در اعماق لجه‌ها اما بیرون از صدف کون و مکان و خارج از قلمرو ادراک عقل برهانی است،^{۱۳} چگونه می‌تواند نشان دهد؟

بدینگونه نیل به آرزویی که شاعر طی سالها در دل می پرورد و اشتغال به علم مرده ریگ اهل مدرسه او را از بازشناخت آن غافل می دارد و حتی در لب دریا هم او را از وصول به لجه بی که گوهر مقصود در آنجاست مانع می آید برای وی مشکل فکری عمده محسوبست. مشکلی که خاطر او را سالها مشغول می دارد و جستجوی وی که در محدوده عقل و علم اهل مدرسه و در اقلیم شناخت محدود عالم کون و مکان است، سر رشته طلب را به دستش نمی دهد. البته آنکس که جام جم یعنی علم بلا واسطه را از طریق دلالت عقل که تالاب دریا بیش نمی رود و همانجا، شاید به خاطر مصلحت نگری و ترس از درآویزی با موج و طوفان، در می ماند و راه را به هر صورت گم می کند آن مایه و قدرت را ندارد که مشکل سالک را حل کند و راه دست یابی به گوهر مقصود را که همان جام جم، و آینه حقیقت و یقین است به وی نشان دهد. آنکس که خود راه به دریا نمی برد حتی وقتی دریا را وصف می کند، نمی تواند طالب دریا و آن کس را که از دریا گوهر مقصود خویش را می جوید، به لجه دریا راه نماید. اینجاست که غزالی از زبان عیسی می گوید: *الی متی تصفون الطريق للمدجلین وانتم مقيمون مع المتحيرين؟*^{۱۴}

همین جاست که طالب حق، از اهل مدرسه راه خود را جدا می کند. علم و فضلی را که به چل سال دلش جمع آورده است ترک و طرد می نماید. به جای آنکه نزد واعظ مدرسه و شیخ زاهد برود مشکل خود را نزد پیر مغان می برد. چرا که بعد از سالها جستجوی بی حاصل در مدرسه بالاخره به این نتیجه رسیده است که عقل مشکل او را نمی گشاید آنچه آن را می تواند گشود عشق است که پیر مغان و عالم بینخودی که او رمز آن است وی را بدانجا رهبری تواند کرد. البته پیر مغان نماینده طریق اهل عشق و اهل سکرست اما اینکه شاعر مشکل خود را پیش او می برد، بالضرورة مستلزم آن نیست که پیر مغان یک شیخ خانقاه، و یک مرشد اهل سلسله باشد. مجرد اینکه او، در ورای اقلیم محدود اهل مدرسه سیر می کند، می تواند شاعر را در جستجوی راه کمک کند. شاعر هم بی آنکه خود را تسلیم تربیت اهل خانقاه کند، در فاصله بین مدرسه و خانقاه، راه میانه را که راه رندی و طریق سلوک متوحده است می جوید و مشکل خود را پیش کسی می برد، که سر به خانقاه و مدرسه فرود نمی آورد.

این پیر مغان مظهر رندی است. مظهر طالب سالکی که راه حق را نه در علم اهل مدرسه می جوید نه در ریاضات و آداب اهل خانقاه. خود را از قیل و قال اهل مدرسه کنار می کشد اما به طامات اهل خانقاه هم سر فرود نمی آورد. رجوع به او، برای آنست که شاعر به

او بیش از شیخ خانقاه و مفتی مدرسه اعتماد دارد. می‌داند که او فکر نکودارد، از افراط و تفریط شیخ و فقیه برکنارست. از طریق تجرید و تفرید خود را از هرچه اشتغال بدان انسان را از حق دور می‌دارد جدا کرده است و به همین سبب لمعه نور تأیید جان او را روشن داشته است.^{۱۵} و لاجرم این قدرت را دارد که هر مشکل و هر معمای را به تأیید نظر رفع و حل نماید. اینکه شاعر مشکل خود را شب هنگام — دوش — نزد او می‌برد نه فقط مبنی بر التزام احتیاط در حفظ اسرارست بلکه بیشتر تصویری از ظلمت حیرت و تردیدی را ارائه می‌کند که بعد از سالها تردد نزد اهل مدرسه خاطر او را می‌آزارد این هم که پیرمغان، خرم و خندان و در حالی که در قده باده صدگونه تماشا دارد، او را می‌پذیرد تصویری از آن علم شادمانه است — که از طریق دل حاصل می‌شود و انسان را از اندوه و تشویش بیرون می‌آورد و چون خارخار شک و تردید که هرگونه دغدغه و دلنگرانی ناشی از آنست در وجود وی نیست، با سیمای گشاده و با حال خرم و خندان که دارد اولین درس عشق و رندی را در الزام همین خوشباشی و تحذیر از خود نگری — که برای انسان جایی برای این خوشباشی و بیقیدی باقی نمی‌گذارد — به سایل طالب می‌دهد. و بدینگونه با قده باده که در دست دارد و رمز بیخودی است، به طور اشاره به وی خاطر نشان می‌کند که راه رهایی، و رفع مشکل را از اهل خانقاه و مدرسه نباید جست از آنکه در آنجا عبوس زهد حکم می‌راند و در اینجا عقل وسوسه انگیز حاکم است و تا این دو چیز با انسان هست نیل به رهایی که قده باده و حالت خرم و خندان پیر نشان آنست برای وی حاصل نخواهد شد.

با اینهمه، شاعر که هر چند مشکل خویش را پیش پیرمغان آورده است هنوز غوغای مدرسه و سودای خانقاه را از سر به در نکرده است و عقل بلفضول همچنان وی را در پنجه عقل و شرع مقید می‌دارد، نمی‌تواند خود را به کلی از چون و چرای زاهدانه و طرح سؤال کی و کجا که سودای مدرسه او را بدان وامی‌دارد نگهدارد. در واقع چون، قبل از آنکه برای رفع مشکل به آستان پیرمغان راه جوید در همه عمر در محدوده قیل و قال یجوز و لایجوز و قلمرو چون و چرا و کون و مکان که از لوازم عالم حسی و عقلی است محصور و مقید بوده است به شیوه‌ی که جز درخور اهل مدرسه نیست با پیر به سؤال و جواب می‌پردازد و با آنکه مشکل او راه نیل به معرفت بلاواسطه و عاری از شک و ریب ارباب قال است و همین جام جهان بین که در دست پیرست رمز آنست از وی بلافاصله رخصت نظاره در جام جم و وقوف بر اسرار عالم را که در آن جلوه بارز دارد مطالبه نمی‌کند. به شیوه اهل مدرسه این سؤال را مطرح می‌کند که

حکیم این جام جهان بین را کی به وی داده است؟ با طرح این سؤال، که از خداوند به جای آنکه به شیوه عرفا تعبیر به معشوق نماید به عنوان حکیم که یادآور زبان اهل مدرسه است نام می برد، می خواهد برای این اندیشه ناشی از علم مرده ریگ اهل مدرسه جوابی بیابد که نیل به این مقصود در گرو وقت و فرصت باشد و شاید صرف سالها عمر در جستجو و تحقیق بر شیوه اصحاب مدرسه موجب می شود تا خداوند به وقت مقتضی این معرفت لدنی را که جام جهان بین رمز آنست به طالب حق عطا نماید و در واقع بعید نیست که دستیابی به این معرفت طول تدرب و سابقه ممارست و توغل در علم و حکمت بحثی را هم لازم دارد.

اما جواب زیرکانه پیر که اندیشه سالک را دریافته است و می داند که برای رهانیدن وی از وسوسه علم دفتر و سودای مدرسه یک پاسخ قاطع و صریح برای وی ضروری است به وی پاسخ می دهد که این جام یک موهبت ازلی است و ساقی فیاض ازلی همان روز که عالم را به وجود آورد و این گنبد مینا را طرح انداخت این جام مینا را هم که استعداد تلقی محبت و معرفت بود در وی به ودیعت نهاد. بدون شک برای ازاحه هرگونه تردید در قبول این جواب است که پیرمغان تمثیل حال آن «بیدل» را برای سایل تقریر می کند. چرا که سایل را در مواجهه با پاسخ خویش دچار این دغدغه می بیند که باری اگر این استعداد برای انسان فطری است پس او چگونه اینهمه سالها عمر را بیهوده صرف در کسب علم رسمی کرده است و از وجود جام جم در درون خویش بیخبر مانده است. تمثیل حال بیدل از زبان پیرمغان این نکته را بر وی روشن می کند که لازمه داشتن جام جم وقوف و شعور بدان نیست چنانکه زاهد متشرع هم که تکیه بر عقل مصلحت بین دارد و با عوالم قلبی سروکاری ندارد با آنکه دل وی منزلگاه حق است و حق در درون دل اوست چون وی آن را در ورای خود می جوید او را نمی بیند و چون کسی که از دور و در حال غیبت از دیگری سخن می گوید فریاد «خدا را» برمی دارد. ۱۶

در واقع بیدل در اینجا رمز اهل صحوبه نظر می آید که گویی سراپا عقل و فهم است از ذوق و قلب عاریست چون مراقب دل و ناظر بدان نیست از وجود او غافل مانده است خود وی مراقب نفس و رایض آنست و تمام همش نیز مصروف آن می شود که از نفس و کید آن ایمن بماند ازین رو جز به نفس نظر ندارد و در خودی منهک است خودنگری او را از شعور به وجود دل بازمی دارد از غیبت یافتن از خویش مانع می آید و به حضور دایم و توجه مستمر به وجود خویش و امی دارد ازین رو حاضر به خویش و وقت خویش مانده است و نیل به مراد که

غیرا و هم در خود اوست برایش ممکن نیست. چون حاضر به وقت و ناظر به حال خویش است اگر وی را بیدل بخواند غریب نیست — الحاضر من لیس له فواد حتی استقر فیه المراد،^{۱۷} پس آنکس که فقط خود را می بیند بیدل است چرا که چشم مناسب برای دیدار حق چشم دل است و آنکس که او را همه جا با خود نمی بیند و همه جا فقط خودی او حاضرست البته واجد دل نیست تا وقتی اندککی با خبر و خودنگر مانده است البته دیگر دل را که آنچه می جوید در آنجاست در میان نمی بیند^{۱۸} و با چنین بیدلی عجب نیست که او از آنچه در دل خود او منزل دارد همچون وجودی غایب سخن گوید به جای خطاب «خدایا» استغاثه «خدا را» بر زبان راند و در جستجوی خدا، مثل شیخ و زاهد مشغله و فریاد بیهوده پیش گیرد اما آنکس که ورای خود چیزی نمی بیند حتی این استغاثه او نیز داعی قلبی ندارد فریاد و مشغله یی بیهوده است. عرض کمال برای خودنمایی، یا تظاهری ریاکارانه به محبت الهی است. ازین قرار چیزی جز شعبده نیست. در مقابل آنچه سالک راستین در باب عشق الهی بر زبان می راند مشغله بیدردانه وی به همان کاری می ماند که سامری بی آنکه از تجربه شعله طور بهره یی یافته باشد از روی سحر و جادوی عامیانه، در پیش عصا و ید بیضا به قصد مقابله با معجز موسی می کرد و البته عرض شعبده یی با اهل راز بود^{۱۹} که جز به رسوایی خود او نمی انجامید.

اما آنچه او را به این اظهار شعبده و امی دارد نیز در واقع توجه به خویش، و تمسک به الزام عقل مصلحت اندیش است که همین امر او را «بیدل» می نماید و از اینکه از خود غایب گردد و در ورای خودی جایی برای آنچه مراد و مطلوب اوست باز نماید مانع می آید. حال زاهد که عبادتش معامله یی مبنی بر مصلحت بینی است و حال حکیم که به انکاء عقل خودی را در خود پرورش می دهد نیز در شور و حال مقلدانه یی که در جستجوی مراد نشان می دهند از همین گونه است. هیاهو و مشغله یی آمیخته به تظاهر در جستجوی چیزی که جوینده آن را با خود دارد اما برای آنکه دیگران رابه شور و حال عاریتی خویش متوجه نماید بدان شعور پیدا نمی کند و فریاد و مشغله او هم معلوم می دارد که به هیچ وجه واجد آن تمکین و سکون که در حال پیرمغان انعکاس دارد و او را همواره خرم و خندان می دارد نیست و به تکلف و تصنع از آن احوال یاد می کند.

اینکه حافظ در مطلع غزل آنجا که آرزوی جام جم را یاد می کند به این نکته هم اشارت دارد که در آن حال طالب جام جم آنچه را خود وی داشت از بیگانه تمنا می کرد، در

واقع تقریر حاصل گفت و شنودی است که بعد از ملاقات با پیرمغان برایش معلوم گشته است اشارت به آن در همان آغاز غزل ناشی از شور و شوقی است که حلّ معماً برایش موجب شده است به علاوه غزل را تنها پس از حلّ مشکل و بعد از کشف این معما که جام جم دل انسان است و خداوند از همان روز که این گنبد مینا را ساخت آن را در وجود انسان ودیعت نهاد نظم کرده است پس اینکه جواب پیرمغان و راه حلّی که او برای مشکل وی عرضه کرده است در همان اول کلام وی می آید مبنی بر آن نیست که اوقبل از طرح مشکل حلّ آن را می دانسته است و گویی آنچه بر پیرمغان عرضه کرده است اصلاً مشکلی نبوده است بلکه مبنی بر آنست که غزل را طبعاً چندی بعد از آنکه پیرمغان مشکل وی را حل کرده است به نظم آورده است.

این هم که در کلام خواجه اینجا حالتی از ابهام و اسرار موج می زند و مشکل و حلّ آن جابه جا می شود نشان می دهد که شاعر در تقریر مراتب و احوال سلوک روحانی خویش خود را متعهد به راز پوشی می داند و عمدتاً می کوشد تا مخاطب نااهل به آسانی در مسیر فکر او واقع نشود. این معنی کاشف از آنست که پیرمغان سالک را از کشف سرّی که اشارت شاعر به احوال «بیدل» شمه بی از آن را به طور سر بسته بر زبان راند نهی می نماید و بعد از حلّ مشکل حال حلاج را برای وی فریاد می آورد که در آنچه موجب عقوبت و نکال وی شد — جرمش آن بود که اسرار هویدا می کرد. در حقیقت نزد محققان طریق این کشف اسرار خلاف امانت نسبت به صاحب سرست و به همین سبب در حکم کفر یا کفران محسوبست.^{۲۰} پس پیر با این اشارت سالک را متوجه می سازد که آنچه را از تماشای جام جم کشف می شود نباید نزد نااهلان فاش کرد چرا که عقل عاری از تأیید را قدرت ادراک اینگونه لطایف نیست و عام خلق چون به آنچه طور ماوراء عقل خوانده می شود^{۲۱} راه ندارند، این اسرار برای ایشان مایه حیرت یا فتنه خواهد شد.

به هر حال آنکه دلی دارد و در پرتو جام جهان بین آن به حقیقت احوال همه اشیاء وقوف دارد برخلاف «بیدل» خودنگر اهل مشغله و خودنمایی نیست اما وقوف بر اسرار عالم به او این امکان را می دهد که اگر از خودی خویش به کلی فانی شود و بی آنکه اسرار را هویدا سازد وجود خود را در وجود حق در باز از فیض روح قدسی بی بهره نمی ماند و در چنان حالی تصرف در کاینات که به اعتقاد عرفا لازمه مرتبه خلافت الهی است از وی برمی آید و آنچه مسیحا با نفس جانبخش خویش می کرد وی نیز انجام تواند داد. جالب آنست که اینجا

کلام شاعر — به طور نا آگاه و شاید آگاه — با آنچه در نقل کلام مسیحا در انجیل (یوحنا ۱۲/۱۴) آمده است توافقی عجیب دارد — به شما می گویم هر که به من ایمان آرد کارهایی را که من می کنم او نیز خواهد کرد.^{۳۲} گویی پیر درینجا، تحقق این اشارت مسیح را که به بیانی دیگر در سخن مولانا جلال الدین نیز آمده است^{۳۳} جایزه مجاهده آن سالک راه حق می یابد که از خودی خالی می شود، مشغله و خودنمایی را ترک می کند و بی آنکه سرحق را پیش نااهل فاش نماید احساس می کند که جان ها خاصیت حیات بخشی دارند و اگر از حجاب خودی بیرون آیند — گفت هر جانی مسیح آساستی.

در بعضی نسخه های قدیم این غزل ازین دو بیت که به مشغله بیدل و فیض روح - القدس اشارت دارد نشانی نیست اما اگر کسی آنها را به غزل الحاق کرده باشد به احتمال قوی جز خود شاعر نیست که شاید در یک تجدید نظر ضرورت افزودن این دو بیت را برای تناسب سؤال و جواب لازم دیده است.

با اینهمه آخرین سؤالی که شاعریش پیر مطرح می کند معلوم می دارد که هنوز در آغاز سیرست و آن تمکین و طمأنینه یی را که از مشاهده جام جم برای عارف حاصل می شود و او را به دنبال کشف و معرفت به مرتبه حال من عرف الله کلّ لسانه^{۳۵} می رساند برای وی دست نداده است. این معنی البته غرابت هم ندارد چرا که این غزل تقریر حال سلوک شاعرست که بعد از سالها مجاهده بیهوده که طی آن خواسته است تا از دفتر عقل آیت عشق بیاموزد سرانجام به درگاه پیرمغان راه می یابد و به اشارت او سلوک عاشقانه را آغاز می کند اما سالک البته نوره است و از علم مرده ریگ مدرسه بقیتی چون و چرا در وی هست ازین روست که با زبان رمز از سر وجود کثرات عالم سؤال می کند و از کثرات هم چنانکه در زبان شاعر معمولست تعبیر به زنجیر زلف می کند. پیر هم که می داند سر تعلیم او ممکن است شاعر را دچار حیرت و جنون سازد، با همان زبان شاعرانه به وی خاطر نشان می کند که طرح این سؤال از جنون و حیرت نشان دارد و وجود کثرات هم برای آنست که تا دلهایی را که هنوز در مقام تلوین است و به مرتبه تمکین و طمأنینه فایز نشده است در زنجیر تعلقات پابند بدارد و آنها را از طریق تجرد و تدرج برای خروج از خودی که تحقق آن کمال مرتبه روح و قلب است آماده سازد و مدارج سلوک هم برای طالب صادق مبنی بر همین معنی است و توالی تجربه های کشف و شهودست که این آمادگی را برای سالک موجب نیل به مراد می نماید.

نمونه این مکاشفات روحانی که در طبعی سلوک برای شاعر حاصل شده است و توالی آنها وی را بیرون از محدوده دنیای علم بحثی به تصور روشنی از حقیقت هستی و جلوه های گونه گون آن که حقیقت آن را جام جم بر عارف مشهود می سازد می رساند، در چند غزل حافظ دیده می شود اما جالب ترین آنها، که متضمن حل عمده ترین مشکل او نیز هست آنجاست که وی در آن حال واقعه خلقت انسان و پیدایش عالم را به طریق کشف و رؤیا تجربه و تعبیر می کند.

۳

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند ~ . این غزل بیان نیک مکاشفه روحانی است که برای سالک نظیر آن در طبع سلوک مکرر دست می دهد و حاکی از اتصال با عالم روحانی است. سلوک حافظ البته متوحدانه و مبنی بر تجربه شخصی است لیکن قراین معلوم می دارد که تجربه وی از آنگونه است که صوفیه مکاشفات روحی و کشف روحانی می خوانند^{۲۵} و در تلقی آن حجاب زمان و مکان برای سالک از میان بر می خیزد و احوالی چون رؤیت ملایک و شهود ابتداء خلقت بر عارف کشف می شود. داستان زید در مثنوی هم که وی در طبعی آن ضمن تبیین ایمان خویش شهود این عوالم و وقوف بر احوال دوزخ و بهشت و ارواح و ملایک را به بیان می آورد^{۲۶}، سابقه این گونه کشف را در نزد صوفیه به عصر صحابه می رساند و پیداست که نیل به این گونه کشف حاجت به رفع حجاب ها دارد — حجاب های نورانی و ظلمانی.

به هر حال در پرتو نور یک کشف روحی است که شاعر در حالتی رؤیا گونه شاهد واقعه ای می شود که وقوع آن تعلق به ماضی دارد و در واقع نقل آن بازنگری یا بازآفرینی یک رویداد اسطوره ای گذشته ازلی است — در صحنه حالی در رؤیای زمان حاضر. در کلام حافظ نقل این رؤیا غزل او را به نوعی مینیاتور از سفر خیالی دانته شاعر ایتالیائی در عرضه بهشت و دوزخ او مانند می کند. اما در رؤیای حافظ همه چیز حتی خودی شاعر فراموش می شود، حجاب حد و تعین در آنچه به احوال عالم حسی تعلق دارد از پیش چشم کنار می رود، دوستی ها و دشمنی های عادی چیزی مثل افسانه به نظر می آید، صلح هم که یکجا به زبان می آید در مقابل جنگ نیست در مفهوم عذر و توبه و تسلیم و انقیاد عاشقانه است

ازین رو برخلاف گوینده کومدی دانتِه، وی در آن سیر روحانی والای خویش به دنیای خاک و دوستی ها و دشمنی های ناپاک آن نمی اندیشد نسبت به هیچ کس، نسبت به هیچ قوم و نسبت به هیچ فرقه احساس خشم و نفرت ندارد. حتی به بهشت و دوزخ که در مفهوم پاداش عمل دنباله دنیای خاک و زندگی خاکی انسانهاست ناظر نیست به خود انسانها نظر دارد اما این نظر انسانها را در پیاکی و صفای آغاز خلقت فرامی گیرد. رؤیای او مکاشفه پیدایش عالم است — پیدایش آدم که بدون او عالم معنی واقعی ندارد. اگر برای دانتِه مکاشفه یی که منجر به شهود دوزخ و بهشت و احوال پاکان و گنهکاران، دوستان و دشمنان حال و گذشته شد در نیمه راه زندگی روی می دهد باری محرک آن شهود، مبنی بر شعور شاعر به انهماک عالم در ضلالت ها و نابسامانی های عصر اوست و این خود، در تصویری که از احوال دنیای عصر به صورت «جنگلی تاریک» نقش می زند پیداست. دنیای حافظ و عصر او هم کمتر از دنیای دانتِه در پریشانی و تیرگی و آشفته گی غرق نیست اما حافظ در اوج پرواز خیالی خویش، به ورای این دنیای گنهکار راه می جوید به دنیای صدق و خلوص آغاز خلقت وارد می شود. آنچه او را به قلمرو این مکاشفه راه می نماید اشتغال به دنیای خویش که مثل دنیای دانتِه آکنده از بیداد و گناه است نیست ذهول از آن و حتی ذهول از خویش است.

محرک و داعی او در نیل به این کشف روحی و تجربی توغل ذهن او در احوال ملکوت و توجه و شعورش به مرتبه کمال انسانی است اما چون شهود او مربوط به خلقت انسان است، و به مرتبه یی که کان الله ولم یکن معه شیئی ناظرست مکاشفه وی از شب (= دوش) که تعبیری از مرتبه ظلمت سابق بر خلقت در فحوای حدیث ان الله تعالی خلق الخلق فی الظلمه ~^{۲۷} می نماید تناسب زمان رؤیا با زمان وقوع امری که موضوع رؤیاست لطف خاصی به بیان شاعر می دهد و گویی پرده یی که در طی این کشف روحی از پیش چشم مکاشف کنار می رود درست در همان لحظه یی برداشته می شود که دنیای واقعی شاعر هم مثل دنیای رؤیایی او در نوعی شب، در تیرگی ظلمت سابق بر خلقت عالم، سرمی کند.

اینکه ملایک در میخانه را می زنند و با رخصت و دستوری به این عرصه یی که تقدیر آن را صحنه جلوه و جولان انسان ظلوم و جهول خواسته است وارد می شوند، و برای ایجاد همین انسان ظلوم جهول گلی را که منشأ طینت آدم است سرشتن می گیرند صحنه خلقت را، که در کشف روحانی، برای شاعر تجسم می یابد عرصه خاک نشان می دهد — کاندرا آنجا

طینت آدم مخمر می‌کنند و از همین روست که حافظ از آن به میخانه عشق نیز تعبیر می‌کند.^{۲۸} شک نیست که هوای سکرآور این صحنه رؤیایی، در آن شامگاه خلقت، با طینت ملایک سازشی ندارد اما الزام ملایک به اینکه طینت آدم را در آنجا مخمر نمایند، به پیمانه زنند و در اجراء حکم مشیت در باب خلقت وی، از روی شوق و ارادت، آنچه را بدان مأمورند به انجام رسانند از آن روست تا معلوم گردد خود آنها هم در همه حال مقهور و مسخر مشیت و اراده‌ی هستند و. به رغم قول اعتراض گونه‌شان در روایت قرآن (۳۰/۲) ~ اَجْعَلْ فِيهَا مِنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ — باید آنچه را خود، در میخانه خاک که البته برای آنها صحنه آرایش هاست، از گل به پیمانه زده‌اند، در مرتبه خلافت الهی که به آن قالب خاکی اختصاص دارد، سجده نمایند.

صورتی دیگر از نقش ملایک در نزول به عالم خاک و مأموریتی که آنها در تهیه مصالح و مواد قالب آدم داشته‌اند در یک قصه جالب که مولانا جلال الدین صاحب مثنوی هم درین زمینه، برسیل تمثیل اما نه از باب کشف روحانی، نقل می‌کند نیز هست و هرچند آنچه درین تصویر رؤیایی حافظ می‌آید با فحوای حدیث معروف ان الله خمر طینه آدم بیده اربعین صباحاً^{۲۹} در ظاهر خالی از مغایرت نیست شاعر این تقریر را به رؤیا منسوب می‌دارد و مدعی وقوع نیست تا بر فرض امتناع رفع مغایرت بروی الزام اشکالی نماید. به علاوه حافظ درین طرز تقریر شاید تا حدی عمداً ناظر به آن باشد که فعل حق را به وسیله اسباب توجیه نماید تا دعوی رؤیت حق در تقریر کشف روحانی — که هرچند از بعضی مشایخ نقل است التزام ادب در بیان اجتناب از آن را الزام می‌نماید — بروی لازم نیاید.

این اجتناب از هرگونه دعوی شطح آمیز حتی شاعر را وامی‌دارد تا از ملایک به عنوان ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت یاد کند و این از آن باب است که ملایک در پرده ستر و حفظ الهی حتی از مظنه عشق و مزله خطا هم ایمن مانده‌اند مع هذا فحوای قول شاعر در عین حال به طور ضمنی معلوم می‌دارد که اگر آنها در حرم ستر در عالم علوی «ساکن» مانده‌اند انسان در عالم سفلی خویش در جستجوی طریق وصال حق همچنان پویاست و هرچند خاکی و راه‌نشین است باری ساکن و متوقف نیست در راه است به سوی حق می‌پوید و در راه طلب گامی می‌زند و اگر راه‌نشین است باری شاه‌نشان است^{۳۰} و از شوق وصال که اقتضای تجانس و نفخت فيه من روحی (۲۹/۱۵) است بی بهره نیست و همین مزیت موجب می‌گردد تا این ساکنان حرم ستر حق به دوستی وی افتخار کنند، به قالب وی که به موجب

حدیث — ان الله خلق آدم علی صورته^{۳۱} — بر صورت خداوندست سجده برند و به رغم ترفع و سوءظنی که قبل از خلقت نسبت به وی اظهار کردند به شادی روی وی صفا کنند و به تعبیر شاعرانه باده مستانه زنند.

تعبیر در عین حال تعریفی در حق ابلیس را هم متضمن می نماید چون معلوم می دارد ساکنان حرم ستر و عفاف با انسان خاکی از در صفوت و صفا در آمدند با وی کأس مودت نوش کردند در پیش وی سجده بی را که نشان تسلیم به تفوق استعدادی و تقدم غایی وی بود به جا آوردند اما ابلیس که از ساکنان این حرم نبود با وی از در صفا در نیامد انا خیر منه (۱۲/۷) گفت و مردود شد. در عین حال آنچه کار ساکنان حرم را بیشتر جلوه داد و درخور تحسین ساخت این نکته بود که با وجود تمکن در مقام ستر سجده به کسی بردند که هنوز راه نشین بود — در راه، و دور از مرتبه تمکن.

با اینهمه، مزیت این راه نشین طالب را که موجب می شد تا ساکنان ستر و عفاف هم خود را در مقابل وی مقهور و مغلوب ببایند شاعر به طور ضمنی مربوط به تلقی او از بار امانت می خواند — که آسمان هم به این عظمت از عهده کشیدن آن بر نیامد و قرعه فال به نام وی افتاد. این امانت خواه عبارت باشد از عشق که داعی شوق انسان به طلب وصال مبدء خویش است و خواه صورت الهی باشد^{۳۲} که نوعی شبه تجانس را در واقع مستند التزام این عشق و طلب در انسان می سازد امریست که قبول آن مایه امتیاز اوست و ازینجاست که عنوان ظلوم جهول را در حق وی بدانگونه که ضمن اشارت بدان در قرآن کریم (۷۲/۳۳) آمده است محققان متضمن مدح تلقی کرده اند نه شامل قذح^{۳۳}. معهذا تعبیر «بار» در مورد امانت هم در کلام شاعر مبنی بر لازم معنی حمل است ازین رو وجود عین تعبیر در کلام دیگران^{۳۴} احتمال اخذ آن را از جانب حافظ الزام نمی کند و هر چند ابداع حافظ نیست باری به احتمال قوی باید نوعی تعبیر شایع در افواه باشد. به هر حال ذکر این نکته که آنچه را آسمان از قبولش تن زد انسان پذیرفت و با قبول آن خود را به خطر انداخت دنباله اندیشه ای است که کشف روحانی صحنه خلقت انسان و سجده بی که ملایک به قالب از گل سرشته او بردند باید آن را به خاطر شاعر تداعی کرده باشد و نقل مکاشفه خلقت انسان بدون اشارت بدان برای ذهنی که با قرآن و عرفان اسلامی سروکار دارد امری غیر عادی خواهد بود.

چنانکه اشارت به جنگ هفتاد و دو ملت هم جز دنباله اندیشه های مربوط به خلقت انسان نیست چرا که در تقریر داستان آدم و شجره ممنوعه بهشت حکم قلنا اهبطوا

بعضکم لبعض عدو و لکم فی الارض مستقر (۳۶/۲) مقتضی وجود عداوت و اختلاف در بین خلق می‌نماید و این اختلاف و عداوت را که جنگ هفتاد و دو ملت تعبیری از آنست شاعر در طی این مکاشفه روحی مبتنی بر عداوت بین نسل انسان می‌یابد و چون می‌داند که در باب حقیقت توهم عداوت منتفی است وجود عداوت را که در آن باب جای تردید نیست به افسانه باید منسوب داشت که باطل و خلاف حقیقت است و بدان سبب که مظنه کثرت و شرکت در آن هست برخلاف حقیقت که فقط اقتضای وحدت دارد جنگ و تنازع خلق را جز بدان منسوب نمی‌توان داشت گویی در نظر شاعر آنچه جنگ هفتاد و دو ملت را موجب می‌شود عدم تفتن آنها به وحدت حقیقت است ازین رو عام خلق که قدرت درک حقیقت را ندارند با اشتغال به آنچه خلاف حقیقت محسوبست و البته لایق شأن مرتبه خلافت الهی انسان نیست خود را به لغو و باطل که منجر به بغض و عداوت بین ناس می‌گردد سرگرم می‌سازند. البته حقیقت چون موجب توافق اذهان باید باشد منشأ صلح است امری که مایه جنگ است چیزی است که در آن باب توافق اذهان حاصل نمی‌شود پس آنها که نزاع بین ملت‌ها را سبب می‌شوند در واقع افسانه باطل می‌سرایند و راه خلاف و گراف می‌روند و با اصرار در ایجاد تفرقه بین خلق ایشان را از نیل به حقیقت که توافق اذهان نشان آنست باز می‌دارند. پیدا است که در باب باطل و آنچه خلاف حقیقت باشد توافق اذهان حاصل نمی‌شود و اگر حاصل شود نیز از روی ادراک و بصیرت نیست از لقاء و تلقین کسانی است که برای مخالفت با حقیقت اذهان را به مغلطه می‌اندازند و دچار خطا و خلاف می‌سازند.

درست است که با توجه به صورتهای گونه‌گون حدیث افتراق امت^{۳۵} نفی حقیقت از جمیع آنها خالی از اشکال نیست و حتی تمسک به قول هفتاد و سه ملت هم که در یک روایت این حدیث هست رافع این اشکال نمی‌شود^{۳۶} اما با تأمل در کلام شاعر چنان می‌نماید که آنچه در تقریر وی قدح و رد می‌شود حقیقت مورد نزاع آنها نیست افسانه‌هایی است که بین آنها سوء تفاهم برمی‌انگیزد و ایشان را از توافق در حقیقت بازمی‌دارد بلکه مانع از توجه اصحاب ملت‌ها به وحدت اصل آنها می‌آید. به هر حال اگر هم شاعر نزاع ملت‌ها را محمول بر عدم دستیابی جمیع آنها به حقیقت پنداشته باشد و مثل قایلان به تعادل و تساوی ادیان، جنگ آنها را لفظی و ناشی از عدم تفاهم در باب اصل تلقی کرده باشد باز قول او مسبوق بر نقل رؤیاست و نمی‌تواند دستاویزی برای تخطئه او واقع گردد.

به هر حال دنباله همین تقریر رؤیاست که شاعر را وامی‌دارد تا ضمن رجوع به امر

هبوط آدم و حکم استمرار عداوت در بین اولاد او، با حذف وسائط که از ویژگی های بلاغت حافظ و تا حدی ناشی از توغل او در اسالیب قرآنی است، مسأله توبه آدم را که در ذهن وی و ذهن مستمعی که با قرآن سروکار دارد نا آشنا نیست تداعی کند و بی آنکه اشارت به وسائط را که متضمن ظن بلادت در مخاطب است الزام نماید این نکته را که توبه آدم هم اولاد او را از تقدیر بعضکم لبعض عدو باز نداشت به خاطر بیاورد و این تذکر در عین حال اشارت به این توبه را در سلسله حوادث موضوع مکاشفه خویش واقعیهی درخور نقل نشان دهد.

وی از این توبه، که مقرون به قبول شد و مایه خرسندی ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت نیز گشت تعبیر به صلح می کند که در تعبیر صوفیه بی سابقه نیست.^{۳۷} درست است که هیچ چیز ارتباط این بیت را با ابیات سابق — مخصوصاً با توجه به طرز بیان خاص حافظ — الزام نمی کند و لفظ صوفیان هم ممکن است در حمل معنی بر قدسیان که در بعضی نسخ قدیم هم هست اینجا تا حدی قرینه یی صارفه به نظر آید اما در صورتیکه بیت با ابیات سابق مربوط باشد مراد از صلح توبه است که قبول آن مایه تحکیم اساس خلافت الهی عالم و هم موجب خرسندی صوفیان عالم قدس از رفع اتهام عصیان از مسجود آنها می شود. در واقع چون لازمه صلح رفع اثنینیت هم هست مستی صوفیان قدس که ساغر زدن آنها بر سیل شکرانه تعبیری از آنست به جهت قبول توبه خلیفه از جانب مستخلف است که بدون آن تحقق کمال در عالم امکان حصول ندارد. هر چند درین مقام تعبیر شکر ایزد و شکر آنرا هر دو مناسب به نظر می آید ظاهراً صورت اخیر با توجه به مقام مقال بیشتر شایسته باشد و شواهد عدیده دیگر نیز در کلام خواجه^{۳۸} می تواند مرجح آن به شمار آید.

اینکه در دنبال نقل این معنی شاعر از آتشی که پروانه را دیوانه وار به سوی شمع می کشاند یاد می کند نیز شاید تذکاری مبنی بر تداعی باشد از حال انسان که با قبول بار امانت خود را در بین تمام کاینات دیوانه یی انگشت نما که حال او حال پروانه را بدانگونه که ضرب المثل جهالت محسوبست^{۳۹} به یاد می آورد ساخت و عنوان ظلم و جهول که هر چند در حق وی بالضروره متضمن قذح هم نیست باز تعبیری از همین بی پروایی پروانه وار او به شمار می آید نیز حال او را یاد آور حال پروانه ساخت و نشان داد عشقی که قبول امانت و تلقی معرفت آن را الزام می کند بی پروایی پروانه را لازم دارد آسمان و درخشندگی های او که یادآور شمع است با وجود شمع خورشید که در درون او می سوزد ازین آتش که به انسان و

عشق پروانه وار او اختصاص دارد بی بهره است و تفوق واقعی انسان بر تمام کاینات که قبول بار امانت آن را اقتضا دارد از همین جاست.

بدینگونه، در نقل یک کشف روحانی که تقریر آن به نقل اجزاء یک رؤیا می ماند شاعر که چیزی از خلصه این کشف روحانی هنوز بر خاطرش غلبه دارد بی آنکه پروای رعایت و ایجاد یک ترتیب منطقی در توالی خواطر مربوط به مکاشفه خلقت آدم را در نقل آن مکاشفات داشته باشد رویدادهای ذهنی، را چنانکه به خاطرش می آید نقل می کند و پیدا است که در ماجرای شمع و پروانه هم همچنان توالی صحنه های مکاشفه را دنبال می کند. اما بیت تخلص، که ظاهراً در خروج از خلصه این کشف به خاطر وی گذشته است در واقع اظهار فخر و تقریر خرسندی خود او از توفیقی است که در نقل چنین مکاشفه بی روحانی دارد — مکاشفه بی که شاید با این اندازه ایجاز و با این مایه خیال انگیزی در نزد هیچ یک از ارباب مکاشفه یا مدعیان آن مجال تصویر و تقریر نیافته باشد.

۴

بدون شک توالی این گونه مکاشفات روحانی و تداوم در سلوک متوحدانه باید از اسبابی باشد که جهان بینی عارفانه خاص حافظ را به وی الهام کرده باشد. در واقع خلقت عالم و پیدایش عشق که در مراتب سلوک روحانی شاعر مرتبه بی از مواجید و اذواق او را نقل می کند تقریر جالبی از یک همچو جهان بینی عارفانه است که از جمله آن را در طی یک غزل جوهری و بی همانند، آنجا که از تجلی و حسن و عشق و عالم و آدم سخن در میان می آورد تقریر می کند و با چنین غزلهای نادر و معدود دیوان است که حافظ، بی آنکه به سلسله و خانقاه و شیخ و مرشد معمول عصر سر فرود آورده باشد خود را در عرفان صاحب دریافت و تجربه فایق و متعالی نشان می دهد.

این غزل در واقع صورت تقریر یک تعلیم عارفانه در یک نظام فلسفی مبتنی بر اذواق و مواجید صوفیانه است هر چند وجود آن و تعدادی دیگر از نظایر محدودش در دیوان نمی تواند حافظ را صوفی — در معنی معمول آن که وی بارها از آن تبری هم اظهار می نماید — فرانماید. جستجوی یک معرفت عاری از شبهه که بعد از سالها صرف عمر در مدرسه، شاعر را به امید نیل به آنچه مایه طمأنینه قلبی و یقین قطعی شود نزد پیرمغان می آورد و با جام

جهان بین و اسرار آن آشنا می‌سازد و تجربه کشف روحانی و درک رموز پنهانی را برای وی ممکن می‌نماید درینجا منجر به الهام یک نظام فکری منسجم و به هم پیوسته می‌گردد که تصویری از جهان‌نگری عرفانی اوست. با آنکه در واقع یک غزل تعلیمی است در ساختار ظاهر هیچ چیز از ویژگی‌های یک غزل عاشقانه را کم ندارد. ازین حیث به غزلیات فخرالدین عراقی شباهت دارد که در عین اشتغال بر لطایف عرفانی زبان غزل همچنان زبانی درخور معانی عاشقانه است. نزد برخی دیگر از کسانی که غزل عرفانی سروده‌اند این رنگ و بوی شعر عاشقانه باقی نیست. غزل‌های شمس مغربی، سید نعمه الله کرمانی، سید قاسم انوار و حتی مولانا جامی غالباً ازین مقوله است. به هر صورت آنچه غزل حافظ را که تقریر یک جهان‌بینی عرفانی است از ابتدال یک تعلیم خشک وحدت وجودی که غالباً در شعر شمس مغربی هست می‌رهاند قدرت ذوق و تخیل شاعرانه و مهارت در تعبیر و بیان است که درین شیوه البته کار او با هیچ شاعر دیگر طرف نسبت نیست.

۵

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد ~ . و با این مطلع شاعر پیدایش عشق و حسن و ظهور عالم صغیر و عالم کبیر را که تقریر آن متضمن یک نظام حکمی عارفانه است به آنچه تجلی ازلی نام دارد منسوب می‌کند و قوی از مقوله نظریه فیض و صدور را که نزد عرفا یادآور تعلیم اشراقی و نوافلاطونی است در قالب غزلی عاشقانه به تقریر می‌آورد. اینکه پیدایش عشق به تجلی ازلی منسوب می‌شود در طرز بیان شاعرانه وی آن را همچون آتشی نشان می‌دهد که همه عالم از آن مشتعل می‌گردد و از طرز بیان پیداست که در مفهوم تجلی به آنچه مربوط به تلقی انوار غیبی است و به مقامات سلوک مربوط است^{۴۰} ناظر نیست. به تجلی شعوری نظر ندارد نظرش به تجلی ظهوری است که پیدایش کاینات عالم از آن ناشی است. شاعر درینجا عشق را که آتش به همه عالم می‌زند و تمام ذرات کاینات را در نور و حرارت این آتش به پویه و جنبش در می‌آورد مولود یک تجلی حسن می‌داند که ازلی است و بر هرچه در اقلیم بعد و مساحت می‌گنجد و هرچه در آن نمی‌گنجد اما باز جنبه حدوث و تعین دارد نیز سابق می‌نماید. اما چنانکه از فحوای قول شاعر برمی‌آید، درین مرحله تجلی سابق بر عالم نیست محرک اطوار و موجب دگرگونی آنست.

اینکه عالم با ظهور عشق که مولود تجلی حسن است مشتعل می شود اما خود لاجرم مسبوق به عشق و پیدایش آن نیست معلوم می دارد که در اندیشه شاعر عالم با آنچه تجلی او آن را در شعله عشق مستغرق می سازد در وجود و ظهور مساوق است. از آن، مجزئ نیست و لاجرم این تجلی که شاعر در باب آن هیچ تعریف و توضیح روشنگری را هم لازم نمی داند از نوع ظهور حق در اکوان است که مظاهر صور او محسوبست^{۴۱} و اینجاست که از کلام شاعر رایحه وحدت وجود مشموم می شود و این قولی است که هرچند در مواضع دیگر لامحاله از تفوه به آن و از تسلیم به نتایج و لوازم آن ابا دارد، در بعضی دیگر از اقوالش نیز هست و آنچه در نظام جهان نگری عرفانی او به بیان می آید نیز آن را الزام می کند. معهذا گرایش به وحدت وجود، شاعر را در نظم و ابداع یک غزل الهامی خویش به هیچ وجه متعهد به آن نمی سازد که درین قول، پیروی از مکتب خاص ابن عربی را در تمام جزئیات آن بر خود الزام نماید و مثل آنچه در مورد شمس مغربی می توان گفت، برای معانی و تعبیرات خاص اصحاب شیخ محیی الدین به نظم شاهد بپردازد. می خواهد در طی این غزل تلقی خاص خود را از تجلی ظهوری به بیان آورد و پیدایش و سریان عشق را در تمام ذرات عالم نشان دهد — و این امری است که اعتقاد به وحدت وجود را الزام می کند اما تصریح بدان را به وی الزام نمی نماید.

به هر تقدیر تجلی ظهوری هم در اشارت شاعر در مفهوم ظهور بعد از خفاست نه ظهور بعد از عدم.^{۴۲} ازین رو وقتی حسن، یا شعشعایی که لازمه ذات آن است، تجلی می کند عالم در عدم نیست در وجودست و حتی ظهور هم دارد و به حقیقت با وجود تمکن در وجود و ظهورست که عشق ناشی از تجلی حسن در سراسر آن آتش در می زند و بدینسان در جریان این تجلی حسن و عالم از لحاظ وجود مساوق محسوبند. آنچه موجب این تجلی است پرتو حسن است که لازمه ظهور (= دم زدن)ش آن را مسبوق به تمکن در مرتبه کمون و خفا می دارد و این نکته که تجلی آن در ازل تحقق می یابد مبنی بر اقتران و التزام آن با خود حسن است که در عین حال هر دو را سابق بر «زمان» نشان می دهد. اما عشق که ازین تجلی ناشی است صیغه حدوث دارد و با اینهمه حدوث آن هم با ازل تقارن دارد و چون در عین حال علت غایی تجلی است تمام عالم را از نور تجلی مشتعل می دارد و به شور و پویه در می آورد و از تأثیر تجلی و تاب عشقی که از آن صدور می یابد به تبدل و تحرک دایم وامی دارد.

اما ملک که ورای عالم خلق است و با عالم بعد و مساحت ارتباط ندارد و به همین سبب تحرک و تبدل که عشق داعی و محرک آن است در وی نیست از این آتش مشتعل و

محترق نمی‌گردد.^{۴۳} ازین رو غیرت حسن وی را از دولت عشق محروم می‌دارد و آدم را که به سبب تجانس ناشی از نفخ روح و تعهد حمل امانت آماده قبول این آتش هست در شعله آن مستغرق و محترق می‌نماید. بدینگونه، آنچه آدم را که عالم صغیرست با حسن که رمزی از وجود «واحد»ست مربوط می‌دارد عشق است و ازینجاست که طالب اتصال به حق طریق عشق می‌پوید و هرچه را جز آنست رها می‌کند و باطل و افسانه می‌شمارد.

اینکه عقل هم از نیل به این اتصال محروم می‌ماند از آن روست که در قلمرو عشق بیگانه است، آتش که به او می‌رسد سرد می‌گردد و از اشتعال و احتراق باز می‌ماند.^{۴۴} چون ادراک ربوبیت در شأن او نیست و جز با مراسم عبودیت که مرتبه معاملات است سروکار ندارد^{۴۵} عشق او را سراپا در شعله خویش مشتعل نمی‌کند و با خود به پرواز در نمی‌آورد. آنچه عقل می‌خواهد و در قدرت دارد آنست که ازین شعله چراغی برافروزد و راه معرفت محدود خویش را که با قدم احتیاط، نه اشتیاق، می‌پوید با پرتو آن روشن کند اما باز غیرت حسن که هرچه را در مقابل آن خاضع و تسلیم نیست بیگانه می‌خواند و از حریم خویش می‌راند وی را از دست‌یابی بدین مقصود مانع می‌آید، بر سینه او دست رد می‌نهد و او را از آستانه حریم حرم باز پس می‌راند.

آنچه عقل را از ورود به این خلوت روحانی که خاص عشق است مانع می‌آید زیرکساری آن و تجانسی است که به همین سبب با «غیر» — با ابلیس — دارد. ازین رو با طرد عقل از حریم وصال در واقع ابلیس و بلفضولی‌های اوست که ازین ساحت رانده می‌شود.^{۴۶} این بلفضولی ناشی از چون و چراست که عقل را از ادراک ربوبیت محروم می‌سازد و او را حذاکثر در آستانه التزام عبودیت متوقف می‌دارد. عقل چون طالب علم بحثی است از معلوم در حجاب است استعداد آن را که با وی اتحاد یابد ندارد. چرا که علم، در مفهوم علم بحثی، فقط آنگاه حاصل می‌شود که عالم از معلوم غایب باشد پس اقتضای راه عقل حجاب و فراق است شهود و وصال نیست برخلاف عشق که ناظر به شهود و عیان است و چون خود هیچ حجابی را بر نمی‌تابد هرگونه حجاب را هم کشف و رفع می‌کند.^{۴۷}

لاجرم عقل چون اهل چون و چراست ظرفیت تحمل و قابلیت مشاهده حسن را ندارد غیرت او را نامحرم تلقی می‌کند و تمام عالم را به هم می‌زند تا هرگونه هست آن را ازین آرزوی بلفضولانه‌اش بازدارد. بلفضولی عقل که نزد عارف چیزی از چون و چرا ی ابلیسی در وی هست از آنجا آشکار می‌گردد که وی می‌خواهد در عالم دل که ورای قلمرو او و حریم

خاص عشق است راه بیابد و با چراغی که از شعلهٔ عشق نور می‌گیرد آنچه را جز با عشق نمی‌توان دریافت ادراک نماید اما غیرت عشق او را از این سودا مانع می‌آید و به عقوبت اشارت یکاد البرق یخطف ابصارهم در قرآن کریم (۲/۲۰)، لمعان برق غیرت دنیا را در چشم کوه‌بین او به هم می‌زند و او را، از اقتباس نور از شعلهٔ عشق مانع می‌آید و بدینگونه با دست غیب به سینه این بلفضول نامحرم می‌زند و وی را از نفوذ به دنیای دل که اقلیم اسرار الهی است و جز در پرتو شعلهٔ عشق — که آتش طور رمزی از آنست — بدانجا راه نتوان یافت باز می‌دارد و اینجاست که گفته‌اند — دیدهٔ عقل از ادراک حقیقت عشق محجوب است.^{۴۸}

باری لازمهٔ این عشق که آدم را سراپا در نور تجلی غرق می‌کند شوق به تعالی است که بدون آن رجوع به مبدء علوی برای روح تحقق پیدا نمی‌کند. اما چیزی که محرک این شوق است اسارتی است که نوعی عقدۀ ادیپوسی^{۴۹} وی را به جای آنکه در مراتب تعالی آهنگ پدر علوی نماید به عالم خاک که مام سفلی اوست کشانیده است و این میل به عالم سفلی که تنزل در مراتب کثرات — و زلف خم اندر خم در اشارت شاعر کنایه‌یی از همین مراتب محسوبست — وی را به اسارت در عالم سفلی که در تعبیر خواجه «چاه زرخندان» خوانده می‌شود و در حقیقت با آنکه مرتبۀ نزول و هبوط است هرچند اخس مراتب حضرات محسوبست باز از تعلق به وجود واحد — که هرچه هست و در هر مرتبه که هست چون صورتی از وجودست به او ارتباط و اتصال دارد — عاری نیست ازین رو به نحوی با حسن و تجلی نیز مربوط به نظر می‌رسد می‌کشاند و اگر ازین تجربهٔ هبوط، تعبیر به هوس شود البته غرابتی ندارد.

معهذا جاذبهٔ عالم علوی که عالم پدر و عالم مبدء محسوبست جان علوی را درین حضیض تعلقات رها نمی‌کند او را از اسارت در این چاه ظلمانی به بازگشت به عالم نور، به ملکوت پدر می‌خواند^{۴۹} و این بازگشت که ترکیه از «هوس» و رهایی از تعلقات او را برای آن آماده می‌نماید عبور از مراتب نزول را در جهت صعود بروی الزام می‌نماید و این خود امریست که بدون صرف مجاهده و تحمل محنت و ریاضت نیل بدان ممکن نیست. این محنت و اندوه ریاضت و مجاهده هم در واقع لازمهٔ طی کردن راه تعالی است و البته حدیث حَقَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَاةِ^{۵۰} هم در مفهوم رمزی متضمن اشارت بدان محسوبست. جان علوی هم که در

دنبال تجربه نزول در عالم ماده آهنگ رهایی از آن و تعالی به مبدء علوی خویش را دارد این محنت را به طوع و رغبت می پذیرد و آنجا که دیگران دل به عیش می بندند و در عالم تعلقات و کثرات باقی می مانند، این لطیفه علوی که جان عارف است قرعه غم را با خرسندی تلقی می کند. وقتی شاعر درینجا از «طرب نامه عشق» که نوید وصل و امید به تعالی است سخن می گوید و در عین حال، لازمه نوشتن آن را قلم کشیدن بر همه اسباب خرمی نشان می دهد به همین سیر صعودی می اندیشد که اشارت به منازل هبوط آن در تقریر زلف خم اندر خم و چاه زنخدان، با المام به صعوبت رهایی از آن، ذوق طرب و شوق رهایی از آن را برای جان عارف پر معنی تر می سازد و در واقع مدارج صعود آن را بیشتر مایه خرسندی و شادمانی خاطر نشان می دهد.

این غزل که مطلع آن از تجلی حسن آغاز می کند و مقطع آن با طربنامه‌یی که بر همه اسباب دل خرم قلم در می کشد خاتمه می یابد تقریر یک جهان بینی عارفانه است — با صبغه گنوسی و نوافلاطونی. اجزاء آن هم عبارتست از قول به تجلی ظهوری و مفهوم فیض و صدور با زمینه وحدت وجودی، و از تقریر نحوه تعلق روح به عالم جسمانی و نقش عشق در رهایی آن و در اتصالش با مبدء وجود. با آنکه تمام این عناصر در حکمت نوافلاطونی و در تعلیم اصحاب ابن عربی هم هست آنچه حافظ را به این جهان بینی می رساند تأمل شخصی است و تجربه سلوک فردی و متوحدانه‌یی که هیچ کس به یقین نمی داند در کدام دوره از عمر شاعر مدار اندیشه او بوده است — و محتمل است به دوران اواخر عمر او مربوط باشد.



به هر حال غزل های شاهوار حافظ که در آنها صفای جوهر معنی در سراسر ابیات غزل می درخشد البته به چند غزل، که آنچه درین بحث مجال تقریر یافت فقط، نمونه‌یی چند از آن جمله بود، منحصر نمی شود اما تعداد آنها هم در سراسر دیوان خواجه بسیار — یا در حداکثر — نیست با اینهمه تعداد ابیات مستقل که طی آنها فکر و بیان هر دو به اوج تعالی می رسد در سراسر دیوان بسیارست و کمتر غزلی در دیوان خواجه هست که یک دو بیتی ازین دست در آن نتوان یافت. حتی در بسیاری موارد نمونه های نادری که ازینگونه ابیات در طی یک غزل می آید تمام غزل را در چنان هاله‌یی از جلال و صفا غوطه می دهد که خواننده دیوان جز به تأمل و تکرار تفاوت مراتب ابیات را در نمی یابد. ازین حیث دیوان کمتر شاعری را می توان یافت که تا این حد غنی و تا این حد متنوع باشد.

یادداشتها

۱. نفحات الانس / ۴۸۶.
۲. از جمله مقایسه شود با این ابیات دیوان:
علم و فضلای که به چل سال دلم جمع آورد ترسم آن نرگس مستانه به یغما ببرد
چل سال رنج و غصه کشیدیم و عاقبت تدبیر ما به دست شراب دوساله بود
۳. جرجانی: الحکمة علم یبحث فیه عن حقایق الاشیاء علی ما هی علیه فی الوجود بقدر الطاقة البشریة ~. تعریفات / ۸۱.
۴. الهی نامه (مقاله نهم)، طبع روحانی / ۱۱۲.
۵. مقایسه شود با قول جمال الدین لور در روایت جامی: شیخ جمال الدین لور ~ شیخ نجیب الدین گفته که وقتی ~ گفت: مرا با سفید سیاه کنان کاری نیست یعنی مرا با فقها و دانشمندان و نویسندگان کاری نیست ~. نفحات الانس / ۴۷۹.
۶. الهی نامه، (مقاله دوازدهم) / ۱۴۹.
۷. مقایسه شود با قول مولانا:
او آمد در خانه ما جمله چودیوانه اندر طلب آن مه رفته به میان کو
او نعره زنان گشته در خانه که اینچایم ما غافل ازین نعره هم نعره زنان هرسو
~ و هو معکم یعنی با تست درین جستن آنگه که تومی جویی هم در طلب او را جو
نزدیکترست از توبا تو چه روی بیرون چون برف گدازان شو خود را تو زخود می شو
- دیوان کبیر ابیات / ۲۲-۲۳۰۱۶.
۸. دیوان حافظ، چاپ قزوینی، غزل ۴۵۲.
۹. حافظ: به سز جام جم آنگه نظر توانی کرد
غزل شماره ۱۴۳.
- ۱۰ و ۱۱. لوائح / ۱۵، لمعات، کلیات عراقی / ۳۰.
12. Isaac Newton, Memoirs, ed. by Bremster / 407.
۱۳. مولانا:
دُر هاست در آن بحر در اصداف نگنجد آن سوی برو ای صدف این سوی چه پایی؟
دیوان کبیر، غزل شماره ۲۶۱۸.
۱۴. غزالی، احیاء علوم الدین ۱/ ۶۵.
۱۵. بود فکر نکورا شرط تجرید
گلشن راز، ذیل شرح گلشن لاهیجی / ۷۲۷.
۱۶. مضمون در کلام صوفیه به اشکال گونه گون تکرار می شود. از آن جمله است در کلام:
ابن عربی: ومن عجب انی احق الیهم واسأل شوقاً عنهم وهم معی

فتبکیهم عینی و هم فی سوادها ویشکو لهم قلبی و هم بین اضلعی
 سعدی: عمرها در پی مقصود به جان گردیدیم دوست در خانه و ما گرد جهان گردیدیم
 خود سرپرده قدش زمکان بیرون بود آنکه ما در طلبش کون و مکان گردیدیم
 مقایسه شود با نقل سید علی همدانی:

جانم اندر جهان ترا می‌جست تو خود اندر میان جان بودی
 مشارب الاذواق / ۴۵.

۱۷. کشف المحجوب هجویری / ۳۲۱.

۱۸ و ۱۹. مولانا:

مست شدم مست ولی اندک کنی باخبرم زین خیرم بازرهاں ایکه زخود بی خبری!
 جافظ:

بازی چرخ بشکندش بیضه در کلاه زیرا که عرض شعبده با اهل راز کرد
 ۲۰. در تقریر نفی امانت از آنکس که به افشاء سرّ می‌پردازد، مقایسه شود با بیت ذیل:

يقولون خبرکنا فانت امینها وما انا، اذ خبرتھم بامین
 شرح قیصری / ۳۵ در تحذیر از افشاء سر درین مقام: شبلی ~ را در باب حسین منصور خطاب آمد که یا
 دُلّ، کوشف بسرّمن اسرارنا فاقشاها فنزل به ماتری ~. لوائح / ۷-۷۶.

۲۱. در باب طور ماوراء عقل و مناقشه‌یی که در باب آن هست، رجوع شود به: غزالی و ابن رشد، در دفتر ایام /
 ۳۳-۲۸ مقایسه شود با: بحر در کوزه / ۴. پ.

۲۲ و ۲۳. به تعبیر عرفاء، چنانکه اعیاء مردگان از جانب عیسی هر چند از نفع او تحقق می‌یابد در واقع فعل الهی
 است و او سبب قریب آنست پس صدور فعل حق از غیر او هم ممکن هست و البته مرهون تأیید امداد الهی
 است. الفص العیسی، شرح قیصری / ۲۲-۳۲۱ و مقایسه با مولانا:

جانها در اصل خود عیسی دم است یکدمش زخم است و دیگر مرهم است
 گر حجاب از جانها برخاستی گفتی هرجانی مسیح آساستی
 مثنوی / ۱-۹۹-۱۵۹۸.

۲۴. در باب خبر و بحث در آن رک سرّنی / ۲۹ / الف، ۳۰۰ / ث.

۲۵. مرصاد العباد / ۲۱۳.

۲۶. مثنوی / ۱-۳۵۰۰ ~ مقایسه شود با: بحر در کوزه / ۵۹ / ث و ج.

۲۷. احادیث مثنوی / ۶. نیز مقایسه شود با سرّنی / ۲۲۱ / الف، ب.

۲۸. حافظ: بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی کاندرا آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند

۲۹. روزبهاں بقلی، عبر العاشقین / ۲۰۵.

۳۰ و ۳۱. خواجہ: ~ ما راه نشینیم ولی شاه نشانیم. در باب حدیث ان الله خلق آدم علی صورته، رجوع شود به سرّ

نی ۲۳۱ ج، ۳۰۳ پ. در باب تقریر مفهوم رجوع شود به قول عراقی در لمعات: حق تعالی خواست که صنع خود

ظاهر کند عالم آفرید خواست که خود ظاهر کند آدم آفرید ~ کلیات / ۴۰۰ مقایسه شود نیز با: بحر در کوزه

۲۰/الف.

۳۲. جندی، شرح فصوص / ۱۸۷ مقایسه شود با مرصاد العباد / ۱۲۵. برای تلقی مولانا ازین معنی رک: سرتی

۲۰/ث. مقایسه شود نیز با: ارزش میراث صوفیه / ۳۶.

۳۳. شرح گلشن راز / ۲۰۰-۱۹۹.

۳۴. نجم الدین رازی، مرصاد العباد / ۲، رموزات اسدی / ۱۵. مقایسه شود با توضیحات مرصاد / ۲۵۱.

۳۵ و ۳۶. صورتهای مختلف روایت که از جمله شامل قول به هفتاد و سه ملت هم هست غالباً در کتب ملل و نحل منشأ تقسیم مذاهب تلقی شده است. روایت حاکی از هفتاد و سه ملت هم البته رافع اشکال نیست چون فرقه ناحیه اگر با فرقه های هالکه در صلح سرکنند آنها را تصدیق کرده است و اگر با آنها جنگ کند پس جنگ عبارت از جنگ هفتاد و سه ملت خواهد بود و حکم افسانه بودن شامل حال همه آنها خواهد بود. روایت اخیر از حدیث افتراق بدینگونه است: اَنّ امتی ستفترق بعدی علی ثلثة وسبعین فرقة فرقة منها ناحیه و اثنتان و سبعون فی النار، و بمضمونها روایات کثیره: ~ سفینه البحار ۲/ ۳۶۰.

۳۷. اصطلاحات عراقی: صلح قبول اعمال و عبادات را گویند ~ کلیات عراقی / ۴۰۸. مقایسه شود با قول خواجه عبدالله انصاری: بشر حافی گفت آن روز که «آشتی» و توبه کردم پای برهنه بودم اکنون شرم دارم که کفش در پای کنم ~ رسایل خواجه عبدالله، طبع بنیاد فرهنگ / ۱۰۴.

۳۸ و ۳۹. از آن جمله است این ابیات خواجه در دیوان:

شکر آن را که تو در عشرتی ای مرغ چمن به اسیران قفس مرثه گلسزار بسیار

شکر آن را که دگر بار رسیدی به بهار بیخ نیکی بنشان و ره تحقیق بجوی.

پروانه در جهل ضرب المثل است. ثعالبی: جهل الفراشه بضرب بها المثل لانّ الفراشة يطلب النار لتلقى نفسها فيها ~ ثمار القلوب / ۵۰۹ مقایسه شود با مثل: اجهل من فراشه لانّها انتهافت علی الساج فتهلك فراند.

الادب فی الامثال ~ ذیل المنجد، طبع ۱۹۶۱ / ۹۴۰.

۴۰. مصباح الهدایه / ۱۳۱.

۴۱. عبدالرزاق کاشانی، شرح منازل السائرین / ۱۷۵.

۴۲. در باب آنکه نفس تجلی اقتضای سبق احتجاب را دارد یا سبق وجود را، مقایسه شود با: امالی سید مرتضی ۱۲۳/۴.

۴۳. لایح: مَلَكٌ پذیرای عشق نیست / ۶۹. نجم الدین رازی: شما چه دانید ~ معذورید که شما را سروکار با عشق نبوده است. مرصاد العباد / ۷۰. حافظ:

فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان ~ بخواه جام و گلابی به خاک آدم ریز

۴۴. فبدالینظر کیف لاح فلم یطق نظراً الیه ورده اشجانه. مصباح الهدایه / ۱۳۱.

۴۵. محققان گفته اند: العقل لاقامة العبودیه والعشق لادراك الربوبیه. جواهر الاسرار، در اشعة اللمعات / ۲۸۳.

۴۶. مولانا: داند او کو ~ ز زیرکی ز ابلیس وعشق از آدم است. مثنوی ۴/ ۴۰۲ مقایسه شود با: سرتی ۲۶۹ /

ج. همچنین رجوع شود به: مصباح الهدایه / ۱۷-۴۱۶.

۴۷ و ۴۸. عبدالرزاق کاشانی، شرح منازل السائرین / ۲۰۴. لایح / ۹۸.

۴۹. برای سابقه این تعبیر از جمله رک: ارزش میراث صوفیه / ۸-۲۸۴.

۵۰. احادیث مشنوی / ۵۹. اشارت بدان حدیث در تائیه ابن فارض جالب است.

واین الصفا هیهات من عیش عاشق وجنة عدن بالمکاره حفت.

مشارق الدراری / ۲۲-۱۲۱

از بین کتاب‌ها

اشعار دهخدا^۱

چند هفته ای قبل، از مرگ دهخدا بود که مجموعه اشعار او انتشار یافت. سالها بود که دوستداران شعر و ادب انتظار نشر این مجموعه را می‌کشیدند زیرا سالها بود که اشعار دهخدا جز در اوراق مجله‌ها و روزنامه‌های ادبی منتشر نمی‌شد. آخر دهخدا شاعری و نویسندگی را خود از روزنامه‌نویسی آغاز کرده بود. قدیمترین شعری که نام او را به شاعری برآورد مرثیه ای بود که در مرگ جهانگیرخان صوراسرافیل گفت:

ای مرغ سحر چو این شب‌تار	بگذاشت ز سر سیاهکاری
وز نطفه روح بخش اسرار	رفت از سر خفتگان خماری
بگشود گره ز زلف زرتار	محبوبه نیلگون عماري
یزدان بکمال شد پدیدار	واهریمن زشت‌خو حصارى
یاد آر ز شمع مرده یاد آر...	

چون گشت ز نو زمانه آباد	ای کودک دوره طلائى
وز طاعت بندگان خود شاد	بگرفت ز سر خدا خدائی
نه رسم ارم نه اسم شداد	گل ^۲ بست زبان ژاژ خائى
زان کس که زنوک تیغ جلاد	مأخوذ بجرم خود ستائى

تسنیم وصال خورده یاد آر

در این مسمط حزن انگیز دل آویز می‌توان یکی از کهنه‌ترین نمونه‌های آنچه را امروز

^۱ به اهتمام دکتر محمد معین، تهران، روار، ۱۳۶۴ و ۱۳۶۵، صفحه ۶۰، رباعی.

^۲ کذا. و ظاهراً جای ژاژخایی و خود ستائی در اصل نسخه عوض شده باشد.

«شعرنو» می‌گویند بازیافت. آنچه این شعر لطیف دلاویز را عمیق و مؤثر کرده است، گذشته از لحن حزن‌آلودی که در سراسر آن جلوه دارد حس نفرت و کینه‌ایست که شاعر در حق قاتلان دوست دیرین خویش نشان داده است. این حس کینه‌جوئی بقدری در این اشعار بارز است که در آن بخوبی می‌توان درد ورنج و کینه و خشم جوان مبارزی را که همه عشق و امید خویش را دستخوش تطاول می‌بیند بازشناخت.

اما آنچه جنبه مثبت و صبغه خوش‌بینی به این اشعار می‌دهد، عشق به آزادی و امید به آینده است. همین عشق و امید است که دهخدا را واداشت تا آخر عمر، همچنان «یک‌پهلویک‌دنده» کاری را که به روزگار جوانی در راه عشق به مفاخر و مآثر وطن خویش آغاز کرده بود دنبال کند و آثاری عظیم و فناپذیر، مثل «امثال و حکم» و «لغت‌نامه» به گنجینه ادب فارسی هدیه نماید.

اما اینکه چه شد و چه روی داد که شعله آن شور و هیجان جوانی اندک اندک فسد و به خموشی گرائید، و دهخدا حتی در دوره وکالت مجلس طریق اعتدال پیش گرفت سری است که از دیوان برنمی‌آید و آقای دکتر معین نویسنده مقدمه دیوانش نیز، برای حل و بیان این معما کوششی نکرده است. هرچه هست از همان آغاز مشروطیت، روزنامه‌نویس پرشور، مبارز آزادیخواه، مثل بسیاری از همگنان خویش، در یأس جانکاه و تلخی فرومی‌رود و از دنیای گرم پر آشوب سیاست به آغوش سرد و خاموش کتابخانه پناه می‌برد. بدینگونه «دخو» صوراسرافیل به دهخدای «حکم و امثال» و «لغت‌نامه» تبدیل شد و هیجان و شوری که در کار سیاست داشت، بی آنکه هیچ از قوت و شدت آن بکاهد در خط سیر تحقیق و تتبع بکار افتاد. اگر جز این بود کارهایی چنین عظیم و شگرف که او کرده است هرگز صورت نمی‌پذیرفت.

از این پس شعر او رنگ و صبغه‌ای خاص گرفته است. در مثنوی «انشاءالله گریه است» تأثیر قوی و بارز امثال و حکم مشهودست. و همین شیوه را در مثنویهای جدیدتری که بعد از نشر آن منظومه سرود نیز بکار برده است و از جمله داستان «در چنگ دزدان» و «آب دندان بک» از هر جهت نمونه شعر ادیبانه است.

معهدا درین اشعار، اصالت و ابتکار هست و بهیچوجه آنها را نمی‌توان با آثار آن دسته از ادیبان که جز پس و پیش کردن الفاظ و قوافی متقدمان کاری نمی‌کنند مقایسه کرد. این اشعار بهیچوجه تقلیدی نیست، الهامی و ابداعی است. گیرم آنکه، درین اشعار مبداء

الهام دیگر طبیعت و حیات نیست، فرهنگ و ادب و تاریخ است. شما به شاعر امروز حق می‌دهید که از گفتگوهای میکده‌ها و روسپی‌خانه‌ها الهام بگیرد. چرا اجازه نمی‌دهید از امثال و حکم و فکلور و لغات مندرج در مطاوی کتب قدما ملهم شود؟ اگر دوشیزگان مدارس و پسران نوبالغ حق دارند اشعاری را که مورد قبول خاطر آنهاست بپسندند و بستانند آیا مردان رسیده و اهل تتبع و ادیبان ما حق ندارند آنچه را از حدود عرف و عادت، و از سطح فهم و فکر عامه برترست بخوانند و بپسندند و از آن لذت برند؟ درینصورت چه مانعی دارد که شاعری بجای آنکه از زندگی قهوه‌خانه‌ها و میکده‌ها الهام بگیرد از امثال و معانی قدما ملهم بشود و افکار و معانی تازه خود را به سبک تعبیر و الفاظ و عبارات آنها تقریر و بیان نماید؟

می‌گویند آنچه از زندگی عادی روزانه جدا باشد اصالت و حیات ندارد و اشتباه بزرگ شما همینجاست. زیرا همان اندازه که جنب و جوش میکده‌ها و سالونها برای جوانها زنده و اصل است، معانی و امثال قدما نیز برای مردمی که با ادب و فرهنگ و سنن و مواریث کهن سروکار دارند زنده و جاندار و با روح و حیات است. درینصورت چرا اشعاری را که ازین منبع فیض الهام گرفته است شعر اصیل نتوان خواند؟ علی‌الخصوص که این معانی در شعر دهخدا طبیعی است و از راه تکلف و تصنع فراهم نشده است. برای کسی که در کنج کتابخانه‌ای نشسته است و چهل سال دنیا را از دریچه کتابهای کهن و قصه‌های باستانی دیده است هیچ چیز ازین معانی و امثال کهنه طبیعی تر نیست و بنابراین می‌توان گفت دهخدا درین اشعار از محیط طبیعی فکر و ذهن خود الهام می‌گیرد و چون دراین اشعار هرگز در پی تقلید محض نمی‌رود، شعر او را می‌توان اصیل و تازه یافت.

با آنکه درین اشعار لغات و تعبیرات کهنه و امثال و حکم قدیم به این کثرت دیده می‌شود، رایحه فضل فروشی و خودنمایی هم در آنها نیست، زیرا این الفاظ و تعبیرات که نزد ما و در نظر ما منسوخ و متروک می‌نماید برای او که جز با متون کتب قدما سروکار ندارد رایج و جاری است.

اما نکته‌ای که اصالت این اشعار را بیشتر جلوه می‌دهد این است که درورای این کهنگی ظاهری (archaisme) روح تجدد و تازه‌جویی همه جا جلوه دارد نه فقط معانی و الهامات اکثر تازه است بلکه در اکثر آنها نویسنده با خرافات و اوهام و تقلید و تعصبات، سخت مبارزه کرده است. آنچه زشتی و بیدادگری و گمراهی است، مورد طنز و طعن و

ریشخند اوست و آنچه زیبایی و خردمندی و درستی است مورد مدح و تحسین او. با اینهمه همان شوخ طبعی و لودگی پاکیزه و خردمندانه را که در «چرند و پرند» های «دخو» مشهودست درین اشعار سنگین و متین و نسبتاً مغلق نیز می توان یافت. در منظومه «انشاء الله گربه است» مرد سالوس ریاکاری در زیر ضربات سیلی های خشم و استهزاء او درست و حسابی از پا درمی آید و در داستان «در چنگ دزدان» شوخی و طنز او مثل تازیانه بر سر کژ روان و بیخبران فرود می آید و ظالم و مظلوم هر دو را بیک چوب می راند و هر دو را بباد تحقیر و استهزاء می گیرد. همین لحن شک و طنز و استهزاء و ریشخند در مثنویهای «آب دندان بک» و «دانم دانم» و «با بهیمه فرق تو دانی بچيست؟» هم می توان یافت و این لحن طنز و ریشخند از مختصات شعر دهخداست.

از دلکش ترین اشعاری که این لحن طنز در آن بنحوبارزی هویداست قطعه «فکاهی» است که چند بیت آن چنین است:

خاک ب سرم بچه بهوش آمده	بخواب ننه یکسر دو گوش آمده
گریه نکن لولومی آد می خوره	گربه می آد بزبزی رمی بره
اهه ااهه، ننه چته؟ گشنمه	بترکی این همه خوردی کمه
از گشنگی ننه دارم جون میدم	گریه نکن فردا بهت نون میدم
ای وای ننه جونم داره درمیره	گریه نکن دیزی داره شرمیره
خخه خخه جونم چت شد؟ هاق هاق	وای خاله چشمش چرا افتاد بطاق
آخ تنشم بیاببین سرد شد	رنگش چرا — خاک ب سرم — زرد شد؟

این اشعار با این زبان لطیف عامیانه، شکایتی لطیف و انتقادی تند از بیدادها و ناروایی های جامعه است. طرح قصه انسان را به یاد یک قطعه شعر عامیانه دانمارکی می اندازد که گوته شاعر آلمانی آن را نظم کرده است و عنوانش «شاه ارل» (Erl König) است. در آن قصه کودکی را توصیف می کنند که از ترس غولی موهوم در آغوش پدر قالب تهی می کند. شباهت بین این قصه که کودک از ترس غول بیابان در آغوش پدر می میرد با قصه «فکاهی» که از آسیب غول گرسنگی در دامان مادر جان می دهد پوشیده نیست. اما قصه دهخدا برخلاف قصه گوته جنبه وهم و خیال (Fantaisie) ندارد و حقیقت صرف است و لطف و حلاوت غم آلود آن نیز از همین جاست.

اما غزلهای دهخدا اغلب عارفانه یا سیاسی است و یا مخلوطی ازین دوشیوه است، و

بندرت اتفاق می افتد که قصد شاعر در غزل فقط بیان معانی و افکار غرامی و عاشقانه باشد. این غزلها با آنکه همه بیش و کم بشیوه متقدمان گفته شده است از معانی تازه خالی نیست. علی الخصوص غزلهای «مردم آزاده» و «نمی خواهم» که غالباً از حدود متعارف غزل هم تجاوز کرده است مشحون از معانی و افکار اجتماعی و سیاسی است. «مردم آزاده» که بشیوه یکی از غزلیات مولانای روم است، چند بیتش بدینگونه است:

ای مردم آزاده	کجائید کجائید	آزادگی افسرد،	بیائید بیائید
در قصه و تاریخ	چو آزاده بخوانید	مقصود از آزاده	شمائید شمائید
بسیار مفاخر	پدرانتان و شما	راست	کوشید که یک
لخت بر آنها	بفزائید	هین جنبشی	از خویش که از اهل
سرائید	این روبهکان	تا طمع از ملک	ببرند
یکبار دگر	پنجه شیری	بنمائید	

در غزل «نمی خواهم» که بعضی ابیات آن در ذیل نقل می شود:

بجز دیدار آن یار پری پیکر نمی خواهم
 هوائی غیر عشق روی او در سر نمی خواهم
 من از این ~ بازان ربا بخش ~ افکن
 یکی را جای در محراب و بر منبر نمی خواهم
 چو بر عشق است و بس بنیان و بیخ و پایه هستی
 جدال و جنگ و جرو بحث و جوی و جرنمی خواهم
 دوام شوکت این و مزید مکنت آن را
 جهانی غرق خاک و خون به بحر و بر نمی خواهم
 تن پاک عزیزان کسان را طعمه کرکس
 بدشت و کوه و تیه و بیشه و کردر نمی خواهم
 اگر خود سیر گردون است و حکم انجم و اختر

من این گردون من این انجم من این اختر نمی خواهم
 مسیح الهامش نگرانی از جنگ است، که در سالهای اخیر سیاستمداران شرق و غرب و احزاب چپ و راست هر دو از آن سخن می گفتند و شاعر رنجور منزوی نیز تحت تأثیر تبلیغات جراند و احزاب گرفتار دغدغه خاطر گشت و این غزل اجتماعی و سیاسی را پرداخت و از بس در آن تحت تأثیر حار و حنجالهای سیاسی قرار گرفت نتوانست وحدت مضمون و ارتباط

منطقی فکر را نیز چنانکه شرط است حفظ کند.

هنر دیگر دهخدا تقلید از شیوه قدماست که از بس در آن شیوه فکر و بیان پیشینیان نزدیک می شود تمیز شعر او از اشعار متقدمان دشوار می گردد و از لطیف ترین نمونه های اینگونه اشعار او می توان قطعه «لیسک» را نام باید برد که از جهت بیان و فکر شیوه رود کی را بخاطر می آورد و از قطعاتی مانند آن بخوبی برمی آید که گوینده در اشعار و کتب قدما ممارست و تبحری کم نظیر دارد...

کلیات شمس^۱

درین جزء اول از دیوان کبیر خداوندگار جلال الدین محمد مولوی بلخی که بسعی و اهتمام استاد بزرگ ادب در عصر ما انتشار یافته است از مجموع نزدیک به سه یا چهار هزار غزل و قصیده یی که در نسخه های درست اصیل قدیم دیوان او هست بیش از ۵۲۱ غزل نیامده است و لابد هفت هشت مجلد دیگر بهمین قطع و همین قطر لازم هست تا تمام غزلیات و قصاید مولانا در طی این مجموعه جمع و نشر بشود و از این نکته بخوبی می توان حدود عظمت و اهمیت کاری را که استاد فروزانفر بر دست گرفته است قیاس کرد. حقیقت آنست که دوستداران شعر و عرفان ادب ایران سالهاست چشم براه این هدیه عزیز هستند که آقای فروزانفر اکنون به بازار ادب آورده اند و سالهاست که استاد نیز اکثر اوقات عمر خود را در کار این کتاب عظیم و احوال سراینده آن صرف کرده اند و در طی همین صرف اوقات بوده است که آقای فروزانفر گذشته از تألیف و تصنیف رساله نفیس «شرح حال مولوی» به نشر خلاصه یی از دو مجلد اول مثنوی و تصحیح فیه مافیه و معارف بهاء ولد و تألیف «قصص مثنوی» و «احادیث مثنوی» توفیق یافته اند، و از این راه قدم های بسیار بزرگ مؤثری در طریق شناساندن مولوی و آثار و افکار او بجامعه فارسی زبانان برداشته اند. راست است که از این دیوان کبیر مولوی مشهور به کلیات شمس تبریزی علاوه بر منتخبات و گزیده های مختلف متعدد قدیم و جدید یک دو چاپ نسبتاً جامع نیز پیش ازین انتشار یافته

۱. کلیات شمس یا دیوان کبیر، مشتمل بر قصائد و غزلیات و قطعات فارسی و عربی و ترجیعات و ملمعات از گفتار مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی. جزو اول با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر استاد دانشگاه تهران. انتشارات دانشگاه تهران، (۱۳۰) قطع سلطانی، ۳۰۳ صفحه + ۳۰.

است و یکی ازین چاپها که همین روزها در تهران انتشار یافته است از حیث ظاهر چندان با چاپهای انتقادی تفاوتی ندارد اما ارزش واقعی اینگونه چاپهای بازاری پیداست که چه خواهد بود؟ و دوستان شعر و ادب، در عصر ما، که از مطالعه اینگونه آثار فقط به وقت گذراندن و لذتی سبک و زودگذر بردن نظر ندارند و بسا که می‌خواهند از اینگونه مطالعات فواید علمی و ذوقی بدست آورند، البته برای اینگونه چاپهای بازاری نمی‌توانند چندان ارزش قائل باشند. اما چاپ حاضر این کتاب عظیم خود حدیثی دیگرست. نه فقط تبجر و تسلط فوق‌العاده و بکلی کم‌نظیر استاد فروزانفر در جمیع فنون ادب و عرفان و حکمت و معارف اسلامی خود کفایت می‌کند که انسان به آنچه حاصل کار و ذوق و قریحه ایشان است اعتماد کلی و اطمینان قطعی داشته باشد، بلکه شیوه و روش درست و دقیقی هم که استاد در تهیه نسخ قدیم و اصیل و مقابله و تصحیح آنها بکار برده‌اند خود در حد دقت و اتقان است. شرح تهیه این نسخ از اقصای و اکناف بلاد دنیا و کیفیت تصحیح و مقابله آنها خود داستانی دراز دارد، که استاد در مقدمه همین جزء حاضر از دیوان کبیر با انشاء بدیع و جالب و ادیبانه‌یی بتفصیل ذکر کرده‌اند و تا کسی ازین ماجری و از نظائر آن که محققان و منتقدان دقیق و بصیر در تهیه و تحصیل نسخ اساس کار خویش دارند آگاه نباشد، بدرستی نمی‌تواند تفاوت اینگونه چاپهای دقیق انتقادی را با چاپهای قلابی بازاری بشناسد و دریغ است که این کار دقیق مهم نقد و تصحیح متون را، ناشران منفعت‌جوی ما، بدین درجه از ابتذال کشانیده‌اند و کاری را که باید دانشمندان و صاحب‌نظران در طی سالهای دراز، در کنج کتابخانه‌ها انجام دهند، به دکان کتابفروشی و پشت میز چاپخانه کشانیده‌اند و برای سود و صرفه خویش این غنائم و ذخائر بزرگ ادبیات کلاسیک ما را که در حکم آثار ملی و باستانی ما بشمارند، و ناچار بحکم قوانین باید از دستبرد نااهلان مصون و در امان بدانند اینگونه عرضه تصحیف و تحریف می‌کنند و نام این کار را نیز خدمت به فرهنگ و ادب می‌گذارند. هیچ کس هم نیست که پرسد آیا این جنایت بزرگی که این «ناخوانده ملاها» در حق این آثار بزرگ شگرف ملی و قومی ما می‌کنند هیچ صدمه‌اش کمتر از کار آن کسانی هست که فی‌المثل «کلنگ و تیشه» بردارند و ستف و ستون فلان مسجد یا فلان بنای کهنه تاریخی را، از پیش خود و بدون نظارت و اجازه مقامات مسؤول، ببهانه تعمیر و مرمت تخریب بنمایند؟ هیچ کس... از بیان این جمله معترضه معذرت می‌خواهم باری، صحبت از ارزش و اعتبار چاپ حاضر دیوان کبیر مولانا جلال‌الدین بود، که بسبب تبجر و تسلط

کم نظیر مصحح محترم و بسبب دقتی که ایشان در جمع و تهیه و تصحیح و مقابله نسخ بکار برده اند، نمونه‌یی از بهترین چاپهای انتقادی متون ادبی است. اما البته مزایای این چاپ منحصر به همین یک نکته نیست و استاد فروزانفر گذشته از دقتی که در تصحیح و مقابله متن کتاب بکار برده اند، از افزودن بعضی فواید دیگر نیز بر این چاپ غافل نمانده اند، چنانکه هر جا در متن اشعار تلمیحی و اشاره‌یی به آیات و کلمات قرآنی هست آن را بشرح و ذکر باز نموده اند، و ازین گذشته در هر مورد که شعری و غزلی بمناسبتی خاص انشاء و انشاد شده است، و شرح سبب نظم آنها در کتب مناقب و تذکره‌ها آمده است در ذیل غزل بدان اشارت کرده اند، و این فواید البته در فهم مطالب و مطاوی کتاب برای خوانندگان کمک و راهنمای بسیار مؤثری خواهد بود.

دی‌ماه ۱۳۳۶

قیام آذربایجان و ستارخان^۵

در تألیف این کتاب قصد عمده مؤلف آن بوده است که سرگذشت ستارخان سردار ملی و قهرمان نام آور مشروطه ایران را بنویسد و خاطراتی را که از آن پهلوان نامدار انقلاب آذربایجان دارد تخلید نماید. ازین رو کتاب را با ذکر احوال خانواده او و سرگذشت عهد جوانی او آغاز می‌کند و با بیان وقایع وفات و مراسم تشییع و مجالس ترحیم او پایان می‌آورد. لیکن برای آنکه کتاب او از فواید دیگر خالی نماند، جای جای، قلم را نگاه می‌دارد و چنانکه از قدیم شیوه تاریخ نویسان ما بوده است حوادث و اتفاقات جاری را که قهرمان وی در آنها وارد بوده است نیز بیان می‌کند. بدینگونه، کتاب او چنانکه از نامش برمی‌آید نه فقط سرگذشت ستارخان، بلکه تاریخ قیام آذربایجان نیز هست. مزیت عمده آن هم در این است که مؤلف غالب مطالب را از دیدار خویش نوشته است و چون با ستارخان در طی ایام انقلاب و هم تا پایان عمر او انیس و رفیق و ندیم بوده است و هم پیش از آن نیز بحکم آنکه هر دو در محله امیرخیز می‌نشسته‌اند با او آشنائی داشته است بر احوال قهرمان کتاب خود نیک مطلع بوده است و از آن گذشته چون خود در وقایع

^۵ اسماعیل امیرخیزی: کتابفروشی تهران، چاپ تبریز، ۱۳۳۹.

تبریز وارد و حاضر بوده است و با سایر مبارزان و احرار آن شهر همکاری داشته است کتاب او متضمن معلومات دقیق و مفید درین باب شده است و برای شناخت حقایق آن احوال مرجعی موثق و معتبر بشمار است.

این قیام تبریز که بقول ایوانف محقق معاصر روسی، مترقی ترین انقلاب آسیائی در اوائل قرن بیستم بشمارست (ایوانف، انقلاب ایران، رک: ص ۳۷۴) بی شک پرهیجان ترین و باشکوه ترین واقعه ایست که در تاریخ ایران بعد از اسلام و شاید پیش از آن نیز، برای ملت ایران پیش آمده است. زیرا در لحظه ای خطیر و بحرانی که بی تدبیری و خودخواهی پادشاه قاجار آزادی مملکت را بخطر افکنده بود تبریز دست به اسلحه برد و برای حفظ آنچه از حیثیت ملت و مملکت باقی مانده بود قیام کرد و با وجود تحریکات ارتجاعی انجمن به در داخل و هم علیرغم تهدید و فشار اتحادیه قوای دولت و رؤساء عشایر از خارج، با کمال رشادت و قوت قلب پایداری کرد و از فقر و فاقه و گرسنگی و بی برگی که نتیجه محاصره شدید طولانی شهر بود نهراسید. دلیرانه چندان در مقابل قوای شیطانی استبداد ایستاد که پادشاه جبار مستبدی مانند محمدعلی شاه را از اسب جبروت پائین کشیده آماده قبول پیشنهادهای خویش کرد و البته در طی این مبارزات عظیم و باشکوه ملی، ستارخان، قهرمان نستوه تبریز بود که چون صخره بی صما امواج حوادث را از سر می گذرانید و از طوفان فتن اندیشه نمی داشت. در طی این قیام و مقاومت عظیم، البته آزادی خواهان تبریز و علماء و تجار و اصناف آن بی شک سهم عمده و مهم و فراموش ناشدنی داشته اند و تشکیلات منظم فدائیان و مجاهدین آن ایام و تدبیر و سعی و اهتمام دائم انجمن ملی و عقلای قوم بی شک عامل مؤثر و بلکه عامل اصلی و موجب اساس دوام و پیشرفت این انقلاب بوده است. مع هذا همت بی ملال و جرئت بی نظیر ستارخان، در آن روزهایی که هر لحظه ممکن بود تردید و تزلزل در دلهای آزادی طلبان رخنه یابد، در حفظ و دوام انقلاب اثر بسیار داشته است و بیهوده نیست که انقلاب مشروطه او را بحق قهرمان خویش برگزید و میرزا علی اکبر صابر شیروانی شاعر مشهور قفقاز شاهنامه یی به ترکی درباره بجگهای او ساخت که نام او را بعنوان مدافع آزادی ملت ایران مخلص و بلند آوازه ساخت.

در واقع تبریز که پادشاه قاجار را از دوران ولیعهدی می شناخت و از کژرایی و ستمکاری و نادانی و کم مغزی «حضرت اقدس والا»ی سابق خود که درگاه او در دوره ولیعهدیش مرکز ساده رویان و هرزه کاران و عیاشان و رجاله ها و جاه طلبان و مفسدان و

ملانمایان بی تمیز و اعیان زاده های بدکار بود بخوبی وقوف داشت در حادثهٔ توپ بستن مجلس خود را نباخت و غافلگیر نشده برخاست و ایستادگی کرد.

افکار آزادی طلبی در آذربایجان از قفقاز می آمد که مخصوصاً آثار آخوندف و طالبوف و امثال آنها منبع عمدهٔ آن افکار بود و آنها نیز خود شاید از تأثیر نویسندگان دموکرات روس مانند گرتسن، بلینسکی، چرنیشوفسکی و دوبرولیوف برکنار نبودند. بعلاوه افکار مبتنی بر اتحاد اسلامی و عقاید و اراء ملکم خان که از طریق عثمانی و اروپا می آمد نیز در اذهان تجددطلبان آذربایجان بی تأثیر نبود.

تأثیر حزب سوسیال دموکرات قفقاز و مساعی عزیز بکوف و یاران او هم (که ایوانف از آنها اسم می برد) در اذهان کارگران آذربایجانی که از قفقاز باز می آمدند البته مؤثر می بود، لیکن عامل عمده یی که بیداران آذربایجان را در این مبارزه و قیام تشویق و تشجیع می کرد خاطرهٔ ظلم و جور عمال قاجار و تعدی و تجاوز و قانون شکنی شاهزادگان و خوانین و رجال دربار و لיעهد بود.

البته در آن زمان همهٔ بلاد ایران در دست شاهزادگان قاجار گرفتار بود و مردم در همهٔ مملکت از تعدی و تجاوز شاهزاده ها بجان آمده بودند. همه جا مظالم و فجایع حکومت شاهزادگان موجب وحشت و دستاویز شکایت بود. در اصفهان یک شاهزاده آشپز خود را در کنار سفره، برای بهانه یی ناچیز (گذاشتن شکر بجای نمک در نمکدان) سر می برید. شاهزاده یی دیگر در بروجرد باغبان خود را وامی داشت که تا گلاب جوشان مقطر را به صورت خود بزند و دست و روی آن بیچاره ازین بلهوسی «حضرت والا» تباه بشود. شاهزاده یی هم فرمان می داد مقصری را بزمین بخوابانند و مغزش را با پتک متلاشی کنند (دانشور علوی، تاریخ مشروطهٔ ایران).

در آذربایجان حکومت «حضرت والا» دیگر حکومت نبود، غارت و ایلغار و چپاول بود. گویند هر خانه یی که دختری یا پسر زیبا داشت از تعرض و تجاوز و لיעهد مصون نبود، تجار و ثروتمندان و حتی عامهٔ مردم هم غالباً هرگز آسایش و آرام نداشتند. اردویی از رجاله ها و اوباش و متملقان و آخوندنمایان کلاش و عمه خلوت که موکب «حضرت اقدس والا» را تشکیل می دادند خود را در هرگونه سبیه کاری برخلاف خلق و در هر نوع تجاوز به اموال و اعراض ناس محق و مجاز می شمردند. این مایه ظلم و ستم و تعدی و تجاوز البته اهل تبریز، خاصه ستمدگان را، نسبت به «حضرت و لיעهد» و اطرافیان بدبین و کینه توز

می‌کرد.

همین ستارخان قهرمان تاریخ ما خودش بر اثر این تعدیات بارها بزدان افتاده و برادرش اسماعیل در دنباله همین گونه جریانات کشته شده بود. در اینصورت عجب نبود که در هنگام فرصت، بدون آنکه واقعاً درست معنی مشروطه و مستبد را بداند، دلیرانه در صف مخالفان استبداد جای بگیرد و با تمام قوای خویش بمبارزه با زورگویان و متعديان به پردازد. در قیام تبریز، فی الواقع تفاوت بین قوای رزمندگان و آزادی خواهان با قوه مستبدان مهاجم در همین نکته بود که آنها برای کسب آزادی و دفع ظلم و تعدی جنگ می‌کردند در صورتی که قوای مستبدین برای ادامه غارت و تجدید بساط ظلم و تعدی سابق می‌کوشیدند و سر توفیق مبارزان در همین بود که حتی رؤساء مهاجمین مستبد، مثل نصر السلطنه و سپهدار تنکابنی که بعد سپهسالار اعظم و مشروطه خواه شد نیز، باطناً تصدیق و اعتراف می‌کردند که: «مردم بیچاره تبریز حرفهای خوب می‌زنند، گوش شنوا نیست» (یادداشت‌های سپهسالار اعظم، ص ۲۱). در هر حال، بسبب همین سرسختی و پایداری در مبارزه با ظلم و تعدی دستگاه حضرت اقدس والای سابق بود که مشهدی ستار قره داغی، آدم عامی ساده‌یی که سواد خواندن و نوشتن نداشت و معنی مشروطه و مستبد را نمی‌فهمید و دشمنان خود را به حضرت عباس حواله می‌داد بدرجه قهرمانی مشروطه رسید و تمام کسانی که آن بساط تعدی و تطاول سابق را در تبریز دیده بودند و از تجدید آن بساط، که در واقع توپ بستن مجلس در طهران مقدمه آن محسوب می‌شد، نگران بودند؛ او را درین مقاومت و مبارزه کمک و یاری می‌نمودند.

مشهدی ستار خود از لوطیان تبریز بود که از عهد صفویه همواره با مظالم و تعدیات عمال دولت مبارزه می‌کردند و داستانهای مبارزات آنها در تواریخ صفویه و تاریخ دارالسلطنه تبریز (رک: مهدی مجتهدی، رجال آذربایجان، ص ۸۶) ذکر شده است. ستار قره داغی در بحبوحه جوانی خود به این جماعت پیوسته بود، شاید در واقع می‌خواست داستانهای قهرمانی حاجی الهیار و حلاج اوغلی را که اعمال و احوال قهرمانی آنها در آن زمانها نقل محافل و موجب اعجاب و تحسین عامه بوده است تکرار و احیاء کند. چنانکه زد و خورد او با قلعه بان باشی از سردستگان معروف آن زمان یک صحنه عیاری بوده است و سوء قصدی هم که نسبت به حسین خان باغبان باشی در دوره قیل از انقلاب کرده بود (طاهرزاده بهزاد، قیام آذربایجان، ص ۴۴۵) از حوادث قهرمانی عیاران و لوطیان بشمار می‌آید و در همه این اعمال

محرك او، و در واقع محرك همه لوطی ها و عیاران نظیر او، همان حس طغیان و سرکشی در مقابل ظلم و علاقه به حمایت مظلومان و ستمدیدگان بوده است و احوال او نشان می دهد که ازین مبارزه و انقلاب عظیم، او بیش ازین نه چیزی می فهمیده است و نه نتیجه یی توقع داشته است.

افسوس که آقای امیرخیزی درباره این جماعت و فعالیت های آنها در تبریز و مخصوصاً در باب ارتباط مهدی ستار با آنها بطور واضح چیزی نگفته است، در صورتیکه لااقل از جهت تاریخ اجتماعی آن دوره در کتاب ایشان ذکر این مسائل اهمیت و ضرورت داشته است. با اینهمه آنچه در باب سرگذشت اوائل عمر ستارخان گفته است روشنی هایی بسیار برگزیده او می افکند.

در واقع از آنجا که جوانی این قهرمان مشهور همه در ظلمت گمنامی گذشته است درباره او مثل هر قهرمان واقعی دیگر قصه ها پرداخته اند. چنانکه ایوانف نقل کرده است که ستارخان در معادن نفت قفقاز کارگری می کرده و حتی با سازمانی بنام «همت» که جنبه بلشویکی داشته است همکاری داشته و در نهضت های کارگری آنجا مداخله نموده است. بطرویچ گفته است که در سلماس با ارامنه دانشناک آشنا بوده و با تشکیلات آنها ارتباط داشته است (ایوانف، انقلاب ایران - فصل هشتم).

همه اینها افسانه هایی عاری از حقیقت می نماید و مطالعه کتاب حاضر نشان می دهد که او هرگز به قفقاز نرفته است و هرچند مسافرت او به سلماس درست است ارتباط او با ارامنه محل تردیدست، و بهر حال غلبه روح مذهبی که از مختصات اوست - و عدم آشنائی او با مسائل اجتماعی که در آن شک نیست - احتمال ارتباط او را با ارامنه و با بلشویک ها ضعیف می کند، بلکه مردود می سازد.

امیرخیزی درست می گوید که محرك واقعی او در ورود به این نهضت قیام آذربایجان قطعاً «تعدیات حق شکنانه و تجاوزات ظالمانه مأمورین خونخوار و دنی طبع و پول پرست دولت قاجار بود که بخود و خانواده ستارخان رسیده بود.» (ص ۲۴) و احتمال ارتباط با نهضت های کارگری قفقاز با توجه بسوانح عمر او، که نویسنده کتاب با نهایت دقت نقل کرده است دیگر بهیچوجه صحیح نیست.

احوال ستارخان در سالهای بلافاصله قبل از انقلاب نسبتاً بیشتر روشن است. آقای امیرخیزی در طی فصول کتاب خویش سرگذشت او را همه جا دنبال می کند و در ضمن

تاریخ احوال او سرگذشت انقلاب تبریز را شرح تمام باز می‌گوید. نظری اجمالی بمندرجات این کتاب اهمیت آن را نشان می‌دهد. از آنچه در باب اوایل عمر ستارخان نقل می‌کند (فصل اول) برمی‌آید که وی در سالهای استبداد بارها مرارت زندان و فرار را چشیده و برادرش اسماعیل قربانی مظالم عمال و اجزاء دستگاه ولیعهد شده است و خواننده می‌تواند دریابد که محرک واقعی او در مبارزه با استبداد و سبب شرکت او در آن انقلاب عظیم بنی شک تاحدی نیز همین حس انتقامجویی بوده است.

ذکر اوضاع و احوال آذربایجان خاصه تبریز در آغاز سلطنت محمدعلی شاه و بیان مساعی و مجاهدات انجمن ایالتی در تحکیم و نشر مبنای و اصول مشروطه (فصل دوم — پنجم) که در این کتاب بتفصیل آمده است، برای آنکه خواننده کتاب را از سوابق انقلاب عظیم تبریز مطلع بدارد ضرورت داشته است و ازین رو نویسنده در دنبال آن، ضمن نقل خاطرات شخصی، مقدمات تحریکات مستبدین را در تبریز و اقدام به تأسیس انجمن اسلامی را، که جنگ تبریز از آنجا برخاسته است، ذکر کرده است و در حاشیه حوادث به اوضاع طهران که مرکز این تحریکات بود نیز توجه کرده و واقعه توپ بستن مجلس را که تا حدی مقدمه بلافصل انقلاب تبریز همان بوده است نیز ذکر نموده است (فصل پنجم — هشتم).

از اینجاست که ستارخان دیگر بار به صحنه تاریخ و کتاب می‌آید و در عرصه حوادث نوبت و دور خویش را باز می‌یابد. تحریکات ارتجاعی انجمن روز افزون می‌شود، رحیم خان چلبیانلو سردار نصرت وارد معرکه می‌گردد (فصل هشتم — دوازدهم)؛ پس از آن، عین الدوله در دنباله کودتا و توپ بستن مجلس، به آذربایجان می‌آید و در طی حوادثی جالب و پرهیجان آزادی طلبان تبریز برضد استبداد قیام می‌کنند و بعد از مبارزات دلیرانه شهر را از دست انجمن و مستبدین می‌گیرند و با وجود تحریکات خصمانه یک چند در بعضی بلاد دیگر آذربایجان نیز نفوذی موقت بدست می‌آورند و حتی در باسنج به اردوی شاهزاده عین الدوله نیز وقتی دستبرد می‌زنند (فصل دوازدهم). سرگذشت این مقاومت و قیام دلیرانه تبریز پر از حوادث جالب و عبرت انگیز و قهرمانی است و در ذکر این حوادث نه فقط دلاوریهای ستارخان و باقرخان جلب توجه می‌کند بلکه فداکاریهای همه رزمندگان و از جمله «هوارد باسکرویل» امریکائی که شور و شوق آزادی طلبی او خواننده را بیاد «لرد بایرون» شاعر انگلیسی و داستان می‌سولونقی می‌اندازد نیز با لحنی مؤثر و دقیق بیان می‌شود (فصل

سیزدهم) و حتی امیرخیزی مراسم یادبود پنجاهمین سال درگذشت این امریکائی آزادی طلب پرشور را نیز که دو سال پیش از این در تبریز برگزار شد بتفصیل درینجا ذکر می‌کند، که با سیاق کتاب چندان مناسبت ندارد و بجملة معترضه‌یی می‌ماند (فصل چهاردهم).

ذکر مقاومت اخلاقی عقلاء و احرار تبریز در قضیه ورود قوای روس به آن شهر که در واقع به بهانه باز کردن راه و شکستن محاصره شهر بدانجا می‌آمده است بسیار جالب و مؤثر است و ستارخان قهرمان نام آور قیام آذربایجان، که بعد از آن همه مقاومت دلیرانه عاقبت تبریز را بدست قوای اجنبی می‌بیند باتفاق باقرخان و جمعی از مبارزان به شهنبدری دولت عثمانی در تبریز متحصن می‌شود (فصل پانزدهم — شانزدهم).

حوادث قیام گیلان و فتح قزوین و طهران که مقارن این اوقات روی می‌دهد نیز از نظر مؤلف دور نمی‌ماند و به اجمال اطلاعاتی سودمند درباره آن حوادث نیز بدست می‌دهد (فصل هفدهم) و بدینگونه، با فتح تهران بدست مجاهدان و با استقرار مجدد دولت مشروطه و عزل محمدعلی شاه مستبد، ثمره قیام قهرمانی تبریز آشکار می‌شود و ستارخان قهرمان با عنوان «سردار ملی» مورد تجلیل واقع می‌گردد. اما بزودی، با ورود مخبرالسلطنه به تبریز و استقرار حاکم مشروطه در آذربایجان، ستارخان تا حدی اهمیت خود را از دست می‌دهد. مأمور اردبیل و تسکین آن ولایت می‌شود و بی حصول نتیجه‌یی به تبریز بازمی‌گردد و با مخبرالسلطنه مشاجره می‌کند و عاقبت، نومید و خسته، ناچار می‌شود دعوت دولت را بپذیرد و با سالار (باقرخان) به طهران می‌آید.

با آنکه از طرف مجلس قدردانی می‌شود و در پارک اتابک اقامت می‌کند لیکن دیگر محبوبیت عهد انقلاب تبریز را ندارد (فصل هیجدهم — بیست و یکم). حوادث تهران و اختلاف احزاب دموکرات و اعتدالی پای قهرمان انقلاب تبریز را نیز به این دسته بندید باز می‌کند و عاقبت واقعه پارک و داستان خلع سلاح مجاهدان پیش می‌آید و سردار ملی که گول اینان را خورده است مجروح می‌شود و همین جراحت که پای او را بعمل جراحی می‌کشاند با وجود بهبود عاقبت بعد از چند سال بیماری و تنهائی و خانه نشینی او را از پای در می‌آورد (فصل بیست و دوم — بیست و پنجم) و بدینگونه زندگی قهرمان نام آور انقلاب تبریز، که در بحبوحه شهرتش حتی در مراکش تصنیف‌هایی در مدح اعمال قهرمانی او می‌خواندند (خطابه تقی زاده، ص ۹۷) و در اروپا صاحبخانه مخبرالسلطنه عوض سوغاتی از او

می‌خواست که فقط سلام او را به ستارخان برساند (صفحه ۴۳۸)، در پریشانی و تنهایی و تقریباً فراموشی پایان می‌یابد.

این کتاب که امیرخیزی دوست قدیم و رفیق دیرین ستارخان نوشته است، خاطره آن سردار گرامی را که اعمال و احوال او در دوره انقلاب تبریز موجب افتخار ایران بوده است احیاء می‌کند و ازین حیث بسیار مهم و مغتنم است لیکن کتاب بهیچوجه تنها تاریخ قیام آذربایجان نیست بلکه در واقع تا حدی تاریخ دوره استبداد صغیر و اواخر سلطنت کوتاه محمدعلی شاه در تمام ایران بشمارست. چنانکه در باب توپ بستن مجلس (فصل هفتم)، در باب فتح تهران بدست مجاهدین (فصل هفدهم)، در باب اختلافات احزاب در تهران و قتل سید عبدالله بهبهانی (فصل بیست و دوم) اطلاعاتی مفید بدست می‌دهد. نیز فصلی محققانه تحت عنوان «دفاع از حق یا رفع اشتباه» در باب بیان اشتباهات مرحوم کسروی در «تاریخ مشروطه ایران» او نوشته است (فصل بیست و سوم). این اشتباهات مخصوصاً آنهایی است که احمد کسروی در حق سید حسن تقی زاده کرده است و در هر جا فرصتی یافته بروی طعن رانده است. این خرده گیریها و نیش‌ها و طعنه‌های کسروی چنان مغرضانه است که خواننده بخوبی می‌تواند غرض ورزی او را در حق سید حسن احساس کند، با این همه بسیار بجاست که آقای امیرخیزی با بیانی، محققانه قسمتی از آن انتقادات را رد کرده و نشان داده‌اند که آن سخنان تند کسروی در حق چنان مردی هرگز و بهیچوجه درست و روا نیست. قسمتی ازین اشتباهات یا اشتباه کاریهای احمد کسروی درین باب، در واقع بسبب آن بوده است که وی غالب اطلاعات خود را درین مورد، خواه عمداً و خواه برحسب اتفاق، از کسانی گرفته است که با سید حسن مخالفت شخصی داشته‌اند و همین نکته سبب اشتباه خود او و گمراهی خواننده کتابش شده است. چنانکه درین باره از یادداشت‌های مشهدی محمدعلی خان ناطق استفاده کرده است و این شخص از مخالفان تقی زاده بوده و حتی وقتی هم در استانبول نسبت بدو سوء قصدی داشته است (طاهرزاده بهزاد، قیام آذربایجان، ص ۳۸۴). در هر حال این بحث آقای امیرخیزی بسیار جالب و محققانه است و با آنکه در طی فصول کتاب به جمله معترضه‌یی می‌ماند، ازین جهت که نکات مهمی را در تاریخ مشروطه ایران روشن می‌کند بسیار مفیدست.

یادداشت‌های امیرخیزی، از جهت تاریخ مشروطه ایران بسیار جالب است و باید آرزو کرد که توفیق نشر جلد دیگر آن را که عبارت از «مقدمات مشروطیت در ایران» است

بیابند. آقای امیرخیزی شاعر پرمایه و نویسنده‌ی قوی است و بدین سبب کتاب او بسیار لطیف و دلکش افتاده و خواننده را بی اختیار مجذوب می‌کند و گذشته از آن، چون مطالب را همه — بقول بیهقی — از دیدار خویش نوشته است، کتابش صورت تحقیق خشک عالمانه را ندارد و تذکره‌ایست از روزگاران خوش گذشته‌ی او که با شور و انقلاب ملت و جوش و خروش آزادیخواهی قوم همراه بوده است.

تذکره همان دوران خوش گذشته است که او را واداشته است تا در وجود دوست قهرمان خود تمام «صفات پسندیده» بشری را مجسم ببیند و فهرستی از تمام خصائل ستوده اخلاقی را بدو نسبت دهد. این کار آقای امیرخیزی نتیجه خلوص نیت او در حق یک دوست قدیمی و حاصل عشق و علاقه‌ی وی به آن روزگاران زیبای قهرمانیها است ورنه شک نیست که انسان «ظلم جهول» از وصفت عیب و نقص منزّه نیست و اگر قول کسانی مانند آن نویسنده ناشناس که در طی نامه‌ی بی به ادوارد براون (انقلاب ایران، ص ۴۴۲ — ۴۴۱) بعضی معایب اخلاقی به این قهرمان محبوب قیام آذربایجان نسبت داده است، چندان درست هم نباشد اینقدر هست که انتساب همه «خصائل ستوده» به ستارخان قره داغی، بدون ذکر معایب اخلاقی‌ی که لابد داشته، و هیچ انسانی از آن خالی نیست، نوعی قهرمان پرستی است.

دی‌ماه ۱۳۳۹

رسالة لوايح

از مصحح کتاب به خاطر اهتمام و کوششی که در طبع و نشر یک متن لطیف کهنه متعلق به ادب صوفیه به جا آورده است باید امتنان داشت اما قول وی را در اسناد متن، به صورت حاضر، به عین القضاة همدانی باید با تردید تلقی کرد. البته شیوه فکر و بیان چنانکه ایشان خاطر نشان کرده‌اند بر نمط آثار عین القضاة و مرشد و استاد او شیخ احمد غزالی هست اما مجرد این شباهت در اثبات اسناد آن کافی به نظر نمی‌آید. به هر حال نسخه‌ی که ایشان متن حاضر را از روی آن چاپ کرده‌اند اسنادش به عین القضاة خالی از

اشکال نیست. اینکه صورت موجود متن هیچ مقدمه‌یی ندارد و هیچ‌جا هم نام کتاب و نام مؤلف در آن ذکر نشده است اعتماد بر نسخه واحد ظاهراً نباید چندان خالی از ایراد تلقی شود. مصحح می‌توانست نسخه مذکور در فهرست بلوشه (شماره ۱۱۱ ج ۱) را که ظاهراً در سنه ۷۷۲ کتابت شده است و مقدمه هم دارد با این نسخه مقابله کند تا معلوم شود بین دو نسخه چه رابطه‌یی هست و نسخه مدرسه سپهسالار تا چه حد می‌تواند متضمن رساله لوايح بوده باشد. نسخه مذکور در فهرست بلوشه، مقدمه دارد و ازین حیث بیشتر مایه اعتماد می‌توانست تلقی شود خاصه که درین مقدمه تصریح هم به این اسناد هست: این فصول را لوايح نام کرده شد و مدار این اصول که درین فصول مندرج است بر سوانح امام الهدی احمد غزالی قدس الله روحه العزیز بوده است. مع هذا اینجا هم اسناد رساله به عین القضاة محتاج تحقیق است. آنچه به نام لوايح عین القضاة مشهورست و استاد ماسینیون هم نسخه‌یی از آن را تحت شماره Pers. BN, 38 سراغ می‌دهد به اعتقاد وی تحریری از سوانح احمد غزالی است و هرچند تا آنجا که از نقل بعضی عبارات آن برمی‌آید، نسخه ظاهراً از اغلاط خالی نیست باز مقابله آن نشان می‌دهد که نسخه رساله مدرسه سپهسالار با آن خالی از ارتباط هم نیست از جمله آنچه ماسینیون در آنجا از قول ابوالقاسم گرگانی در باب ابلیس نقل می‌کند و همچنین این عبارت کتاب که می‌گوید: آن بار که از راه صورت عاشق می‌کشد حامل از راه معنی معشوق است نه، و در نسخه حاضر به ترتیب در صفحه ۲۴ و ۶۱ ذکر شده است، در نسخه مورد نقل ماسینیون هم هست و احیاناً ضبط بهتری را نشان می‌دهد (مقایسه شود با: Massignon. Textes inedits /95, 102) و پیدا است که بدون مقابله با این نسخه و نسخه‌های موجود دیگر میزان ارزش نسخه مدرسه سپهسالار را نمی‌توان به درستی تعیین کرد. البته ذکر نام شیخ احمد با صیغه تقدیس و احیاناً با عنوان خواجه از تعظیم و تکریم مریدانه نویسنده در حق شیخ حاکی است (از جمله مقایسه شود با متن حاضر / ۸۱، ۱۱۱) اما مجرد این معنی اسناد آن را به عین القضاة الزام نمی‌کند. حتی مواردی هم هست که احتمال صحت این اسناد را به شدت محل تردید می‌سازد چنانکه یک بیت که به شرف الدین شفروه منسوب می‌کند (نسخه حاضر / ۳۰) و چند بیت که به شیخ اوحالدین کرمانی نسبت می‌دهد (ایضاً / ۴۱)، اسناد تألیف نسخه را به عهد عین القضاة (مقتول در ۵۲۵) غیرممکن می‌سازد و مصحح در مورد شرف الدین شفروه کوشیده است تاریخ حیات وی را، به استناد قول مؤلف آتشکده و ریاض الشعراء نزدیک به عصر عین القضاة نشان دهد

(/۳۰) اما این قول که استاد نفیسی هم آن را قابل تأیید یافته است، ظاهراً مأخوذی ندارد و دیوان شاعر هم آن را تأیید نمی‌کند (مقایسه با تحقیقات علامه قزوینی، در لباب الالباب، طبع طهران /۶۴۷). به علاوه در مورد اوحدالدین کرمانی (وفات ۶۳۵) دیگر اینگونه احتمال هم وجود ندارد و مجرد ذکر نام او می‌تواند مستند تردید در انتساب متن به عین القضاة باشد. طرفه آنکه ابیات منسوب به اوحدالدین هم از مثنوی مصباح الارواح است که استناد خود آن به شیخ هم مأخذ معتبر قدیم ندارد و ظاهراً اسناد آن به شیخ هم بکلی بی‌اصل باشد. همچنین اسناد شعری به مجدالدین طالبه (نسخه: طالب) با صیغه تقدیس (/۷۲) مؤلف را از عصر عین القضاة دور می‌کند چرا که مجدالدین طالبه بروفق اشارت جامی در نفحات (طبع طهران ۱۳۳۶ / ۳۵۵)، معاصر با امام فخررازی (وفات ۶۰۶) بوده است و البته ممکن نیست وفاتش قبل از عهد عین القضاة روی داده باشد. قراین دیگر هم در متن هست که اسناد اثر را به عین القضاة مشکل می‌کند و با اینهمه رابطه‌یی که بین آن با آنچه به نام لوائح عین القضاة خوانده می‌شود هست محتاج تدقیق و بررسی است و اینجایش ازین مجال بحث نیست. رساله در باب عشق و دقایق مربوط به حب الهی است، و البته از مقوله اقوال شیخ احمد وعین القضاة هم هست و در بعضی موارد شیوه عزیز نسفی و فخرالدین عراقی را هم به خاطر می‌آورد. اینکه بیت منسوب به شرف الدین شفروه که درین متن آمده است در لمعات عراقی هم بدون ذکر نام قایل آمده است (کلیات /۳۳۷) نکته‌یی است که محتاج به تأمل می‌نماید. با اینهمه اشتمال بر تعدادی لطایف معارف صوفیه، کتاب را قطع نظر از انتساب به عین القضاة از لحاظ تاریخ تصوف ایران قابل ملاحظه نشان می‌دهد. در بین اینگونه معانی مسأله اعتذار ابلیس است (متن /۲۴) که در کلام صوفیه از جمله حلاج و شیخ احمد و در اشارات حکیم سنایی هم هست و حتی در مثنوی هم بروجه استطراد در حکایت معاویه و ابلیس هم به آن اشارت رفته است. همچنین است حکایت عاشقی که بر در سرای معشوق آمد و حلقه بر سندان زد و در وّله و حیرت افتاد که اگر معشوق گوید کیست چه گویم (/۲۵ - ۲۴) و ظاهراً قصه‌یی مشابه که در مثنوی درین باب آمده است (/۳۰۵۶/۱) از همین حکایت و از ابیات ذیل که در دنبال قصه در همین رساله آمده است مأخوذ باشد:

وخجلتی من وقوفی باب دارهم	وقول قائلهم من انت یا رجل
قلت الغریب الذی ضلّ الطريق به	فارشدونی فقد ضاقت بی الحیل
قالوا انصرف راجعاً لیس الطريق کذا	کیف انصرافی ولی فی ذکرکم شغل

(متن / ۲۶) به نظر می آید مأخذ تعدادی از مضامین حافظ را هم درین لطایف می توان جستجو کرد. تحشیۀ متن تقریباً (با یک استثنا) از حد ذکر شماره آیات و سوره های قرآنی تجاوز نمی کند. تصحیح هم با آنکه در تعدادی موارد ضمن غلط نامه و تحت همین عنوان انجام شده است، هنوز محتاج مرور مجدد متن و تنقیح و تحقیق بیشترست. در بین آنچه در غلط نامه مصحح اصلاح نشده است و تعداد آن هم کم نیست از جمله موارد ذیل را می توان ذکر کرد — بوجه تصحیح قیاسی یا تحقیقی: ما حی قبله هاست به جای ما حی قلبهاست (متن / ۲)، اینجا ظاهر شده است به جای ظاهر شده است اینجا (ایضاً / ۲)، و کربت به جای و کرقویت (۲۵/)، گرباد صبا برسر زلفت گذرد به جای برسر زلفت گردد (۵۶/)، باب الطاق به جای باب الطاف (۷۶/)، یادلف (= ابن جحدر) به جای یادلقی (۷۷/)، منتظران دیدار به جای منتظر آن دیدار (۸۹/)، بگویم نامش به جای بگیرم نامش (۱۰۸/)، کم خویش به جای گم خویش (۱۱۷/) که نظایر آنها در بسیاری صفحات باز هست و درخور اصلاح است. در متن تا دیده کم جان و دل و تن (۶۶/) درست است و معلوم نیست چرا در غلط نامه آن را به صورت تادیده کم، تصحیح کرده اند که بی شک نادرست است. به هر حال متن مصحح با آنکه فهرستی از اشعار فارسی و عربی را در پایان دربر دارد، جای فهرست آیات و احادیث و فهرست اعلام و امکنه هم در آن خالی است.

اردیبهشت ۱۳۳۸

مآنده های زمینی:

آندره ژید در ایران هر روز بلند آوازه تر و نام آورتر می شود. انتشار دو ترجمه از «مآنده های زمینی» درین روزها — و آنهم بفاصله یک دو ماه — حجت این مدعاست. تا چند سال پیش نام ژید در ایران شهرتی نداشت. وقتی فیلم «سنفونی پاستورال» را به تهران آوردند کم کسی بود که نام ژید را شنیده باشد اما ترجمه ای که از این داستان دلاویز او تحت عنوان «آهنگ روستائی» مقارن همان ایام در تهران انتشار یافت این نویسنده چیره دست افسونکار را تازه برای فارسی زبانان «کشف» کرد و نیل به جایزه

• آندره ژید، مآنده های زمینی، ترجمه و مقدمه و حواشی از: حسن هنرمندی، تهران، اسفندماه ۱۳۳۴.

نوبل در سال ۱۹۴۷ نیز او را بیشتر برسر زبانها انداخت. از آن پس ایرانیان اندک اندک با ژید و آثار او علاقه و الفتی یافتند و در مدتی کوتاه از آثار او کتابهایی چون «در تنگ»، «مکتب زنان»، «بازگشت از شوروی»، «تنقیح بازگشت»، «تزه»، «پرومته»، «رذل»، «اسکار وایلد» — و حتی بعضی از آنها مکرر — بزبان فارسی نقل شد. اما انصاف آنست که از میان همه کسانی که به ترجمه آثار «ژید» همت گماشته اند کمتر کسی ذوق و دقت و حوصله و ظرافت مترجم کتاب حاضر را داشته است. مطالعه این ترجمه و مقایسه آن با ترجمه های دیگری که از آثار ژید کرده اند این دعوی را تأیید می کند و از مقاله شیرین محققانه ای که آقای هنرمندی در باب ژید و آثار او بر مقدمه کتاب افزوده اند پیداست که وی در شناخت ژید و فکر و اثر او بحد مقدور کوشیده است.

«مائده های زمینی» چیست؟ نه داستان است و نه شعر، نه سفرنامه است و نه درام. اما هیچیک از این فنون و انواع سخن در آن بیگانه و ناشناخته نیست. درام روح و داستان هوس است. سفرنامه ذوق و خیال و شعر کام و لذت است. اولین پیام پرآوازه ژید است که تمام ذوق و روح و شور و نبوغ او را معرفی می کند و شاید آخرین پیام او نیز چیزی جز همین نکته ها را ندارد. آیا نمی توان گفت: «مائده های زمینی» کتاب آسمانی این پیام آور. افسونگریست که مبشر آزادی روح و ذوق، و مروج رهایی از باور و اخلاق بوده است؟ اما این پیام گرم و دلاویز که «ژید» در همه کتابها، علی الخصوص در «مائده ها» بیان می کند حاجت عمده و مقصد مهم مردم عصر ماست. عبث نیست که جوانان دوره ما هنوز مثل جوانان دو نسل گذشته ژید را «رهبر» اخلاقی و فکری خویش می شمارند. غایت زندگی را همه در کامجویی طلبیدن و همه قیده های باور و اخلاق و عرف و عادت را شکستن صلاحی است که ژید در داد و کسانی که از سرچشمه ذوق و فکر «خیام» و «حافظ» سرباز گشته اند با این پیام لطیف دل انگیز آشنائی دارند. آیا این مضامین را در ترانه های خیام و حافظ نشنیده اید؟ اما آنچه را پیر نیشابور و رند شیراز گفته اند ژید با چه گستاخی و با چه بی پروائی بیان می کند! تأثیر فکر و اندیشه شرقی جای خود دارد، در «مائده های زمینی» تأثیر شیوه بیان و سبک تألیف و تعبیر شرقی نیز مشهودست. «ناتانائل، این کتاب را بخوان!» «ناتانائل این کتاب را دور بینداز!» «ناتانائل، چنین کن!» «ناتانائل، چنان باش!» آیا بیاد حافظ که دمبدم ساقی و مغنی را صدا می زند تا از مبهم ترین و شیرین ترین اسرار وجود با آنها سخن بگوید، یا بیاد مولوی که همه جا «حسام الدین چلبی» را در پیش چشم دارد، و

هرچه می‌گوید بیاد او و به عشق اوست نمی‌افتید؟ اما پیام ژید چیست؟ پیام این پیام‌آور شکفت‌انگیز قرن ما که می‌خواست، و گرچند فقط در جهان پندار باشد، همه قیود اخلاق و عادات و آداب و رسوم را بگسلد و زیر پا گذارد تا کام دل از جهان بستاند، چیزی مانند آئین اصحاب لذت بود. مثل «اپیکور» و «لوکرس» گوئی جز لذت و جز کام هیچ چیز را در جهان درست نمی‌شمرد. کمال زندگی را در بهره‌مندی از همه لذتهای جهان می‌شمرد و تکلیف آدمی را درین می‌دانست که از هیچ کامی و لذتی روی برنتابد و جز در پی خواهشهای دل خویش نرود. این کامجویی و فرصت‌طلبی، نزد ژید از منبع خودخواهی و فردپرستی سیراب می‌شد. در واقع، غیر پرستی، که بنیاد تمام مبانی دینی و اخلاقی است، با فکر ژید سازگاری نداشت. معهذا، آشنائی ژید با افکار و آراء اجتماعی، و گرایشی که یک چند نسبت به افکار و عقاید افراطی نشان داد، موجب آن نبود که حتی یک لحظه نیز «ژید» غیر پرستی را فکری اصیل بشمارد. در واقع علاقه بسر نوشت دیگران را، ژید جزو غرایز انسانی می‌شمرد و بدین سبب پرورش غرایز ذاتی را با غیرخواهی مغایر نمی‌دانست بدینگونه نزد ژید آنچه اصالت داشت خودخواهی و فردپرستی بود، غیرخواهی و نوع پرستی نیز از لوازم خودخواهی بشمار می‌رفت. تکلیف انسان آن بود که در برابر غرایز و تمایلات هرگز درنیاستد و هر نظم و قانونی را، با ذوق و هوس خویش مخالف بیند درهم بشکنند و از میان ببرند. این اندیشه که در شور و التهاب سالهای جوانی ژید، در «مائده‌های زمینی» مجال بیان یافت در سالهای پیری نیز در «مائده‌های تازه» انعکاس داشت. آئین شور و هوس هرگز او را رها نکرد. و گذشت سالها، شور و شوق او را نکاست الا که بیانش را روشنتر و پرجلا تر کرد. با اینهمه، قوت و جزالتی که در «مائده‌های زمینی» هست در «مائده‌های تازه» جلوه ندارد. و هنر اینجاست که لطف ذوق مترجم، «مائده‌های تازه» را نیز بهمان گرمی و جوش «مائده‌های زمینی» از کار در آورده است. و این مایه ذوق و ظرافت و حوصله و دقت که هنرمندی در ترجمه این کتاب بکار برده است، چیزی نیست که هر صاحب داعیه‌یی از عهده آن بتواند برآید.

شرح گلشن راز*

در بین شرح‌های متعدد که از دیرباز بر منظومه تعلیمی کوتاه اما دقیق و ممتع گلشن راز شیخ محمود شبستری نوشته شده است شرح شیخ محمد لاهیجی معروف به مفاتیح الاعجاز از حیث دقت و تفصیل و جامعیت به نحو بارزی ممتاز به نظر می‌رسد و هر چند خود آن از آثار قرن نهم هجری و متعلق به عهد رکود و انحطاط نسبی در تصوف و در نثر فارسی است از هر دو جهت متن معتبر و دقیق و قابل اعتماد محسوبست. چاپ حاضر آن هم که این ایام با تصحیح و اهتمام ا. ر. حامد و با مقدمه کیوان سمیعی انتشار یافته است با آنکه بر مقابله نسخه‌های قدیم معتبر مبتنی نیست و چنانکه مصحح هم در پایان کتاب به طور ضمنی اذعان می‌نماید یک چاپ انتقادی عاری از اشکال محسوب نیست، به هر حال بر چاپ قدیم کتاب (طهران، ۱۳۰۱ ق) که ظاهراً مبنای عمده این چاپ جدید نیز همانست از بسیاری جهات رجحان دارد و از آنجمله تصحیح و ترجمه ابیات عربی است که از دقت و حوصله مصحح حاکی است. مقدمه کتاب هم که از آشنائی نویسنده با تحقیقات اروپائی و هم از تأمل وی در شناخت مبانی تصوف و عرفان اسلامی حاکی است با آنکه از پاره‌یی ایضاحات غیر ضروری خالی نیست معلومات مجمل و مفیدی در باب احوال و آثار شارح و همچنین اقوال و آراء ناظم گلشن راز و سایل سؤالهایی که منظومه شیخ ناظم شامل جواب به آنهاست به دست می‌دهد و با آنکه قسمتی از آنها به اندک تفاوت در سیر حکمت فروغی و تاریخ تصوف غنی و ترجمه تاریخ ادبی ادوارد براون هم هست از تبحر نویسنده مقدمه در ادب و عرفان حاکی به نظر می‌رسد.

متن کتاب چنانکه از تصریح مؤلف در آغاز آن بر می‌آید به التماس بعضی سالکان طریق و ساکنان مقام محبت، و به دنبال تردید و استخاره، در ذی الحجه سنه ۸۷۷ شروع شده است (شرح کتاب / ۲) و مؤلف در باب باعث نفس الامری خویش در التزام این شرح می‌گوید که داعی «آن بود که دلی داشتم که به این سخنان محققان انسی تمام داشت و به چیزی دیگر غیر ازین ملامتی نداشت و این کتاب گلشن را در غایت خوبی و تنقیح یافتن و ازدل و جان به توضیح و تلویح لطایف و نکات و مسایل او شتافتم» (شرح / ۷۱۹) و بدون

* شرح گلشن راز، تألیف شیخ محمد لاهیجی با مقدمه آقای کیوان سمیعی، از انتشارات کتابخانه محمودی،

شک ذوق و حالی که نویسنده درین شرح دارد، با اشتغال آن بر لطایف عرفان دفتری متداول در عصر، از اسباب عمده شهرت فوق العاده آن شده است و عجب نیست که حتی مولانا عبدالرحمن جامی (وفات ۸۹۸) هم که ظاهراً با طریقه وی که مشرب ذهبیه نوربخشی بود و به نحو بارزی متمایل به مذهب شیعه بود توافق نداشت، از تحسین و اعجاب نسبت به نویسنده و اثر او خودداری نکند و در آغاز نامه‌یی که از هرات جهت اعلام وصول نسخه‌یی از آن به شیخ مؤلف می‌نویسد آن را در طی یک رباعی به این عبارت بستاید:

ای فقر تو نوربخش ارباب نیاز خرم ز بهار خاطرت گلشن راز

یک ره نظری بر مس قلبم انداز شاید که برم ره به حقیقت ز مجاز

(طرایق الحقایق ۵۶/۳ مقایسه با: مجالس المؤمنین، ذیل حالات شیخ لاهیجی).

در باب احوال مؤلف که از مریدان سید محمد نوربخش از مشایخ ذهبیه عصر اوست و وی او را امام زمان می‌خواند (شرح / ۹۲) و از وی تربیت و ارشاد می‌یابد نویسنده مقدمه به اجمال پاره‌یی اطلاعات می‌دهد که اشارات خود شیخ در مطاوی کتاب آن را تأیید و تکمیل می‌کند. در بین این اشارات شیخ تعدادی از واقعات وی را می‌توان یاد کرد که در جای جای کتاب (از جمله: شرح / ۷۶، ۹۱، ۹۶، ۳۴۶، ۳۷۰، ۴۰۵، ۴۱۷، ۴۲۰) آمده است و از جمله ارتباط شیخ را با سید نوربخش، اعتکاف او را در خانقاه نوریه، اشتغال او را به تصنیف شرح گلشن نشان می‌دهد و از آن نه فقط برمی‌آید که آشنایی او با عرفان عملی کمتر از عرفان نظری نیست بلکه معلوم می‌دارد در هنگام اشتغال به تألیف کتاب هم همچنان در عین حال به تجارب عرفانی و واقعات حاکی از کشف و شهود اشتغال داشته است و همین معنی مزیت شرح او را بر شرحهای دیگر که احياناً بر مجرد عرفان اهل سواد و حرف مبتنی است تبیین می‌نماید.

در طی کتاب شیخ لاهیجی هم صورت یک اجازه‌یی را که شیخ وی سید محمد نوربخش برای وی می‌نویسد نقل می‌کند (شرح / ۷۰۱-۶۹۹) و هم زنجیره‌ی مشایخ این سلسله را که به قول وی سلسله الذهب نام دارد ضبط و نقل می‌نماید (شرح / ۹-۶۹۸) و این همه حاکی از اشتغال و علاقه‌ی وی به سلوک عملی است که قوت اقوال وی را در عرفان نظری نیز توجیه می‌کند. اشارات متعدد به اقوال و کتب مشایخ صوفیه هم که در مطاوی کتاب هست از توغل شیخ در ادب صوفیه و حکماء حاکی به نظر می‌رسد. ازینجمله است فی المثل ذکر قول خواجه عبدالله انصاری (متن / ۶۹)، امام الرازی (شرح / ۷۰)، میر سید علی همدانی

(شرح / ۱۱۵ - ۱۱۴)، امام محمد غزالی (شرح / ۱۳۰، ۳۳۳، ۶۰۷)، شیخ داود قیصری (شرح / ۱۳۵)، شیخ محی الدین ابن اعرابی (= ابن عربی / ۲۷۴)، میر سید شریف جرجانی (شرح / ۳۴۲) که نظایر عدیده دیگر هم دارد و از تبحر و احاطه نویسنده به اقوال و آثار حکماء و عرفاء حاکی است.

تشیع شیخ که مؤلف مجالس المؤمنین بدان تصریح دارد، اگر هم در معنی متداول عصر قابل تأیید نباشد، از جای جای کتاب در اشاراتی که به احوال و اقوال ائمه و اصحاب هست تا حدی تأیید می شود و لا اقل از اعتقاد به تفضیل اهل بیت بر مدعیان آنها یا توغل وی در معارف شیعه نشان می دهد. ازینجمله است قول وی در سر ولایت حضرت علی مرتضی (شرح / ۳۳۱)، تعبیر از آن حضرت به شاه اولیاء (شرح / ۶۸۲) سؤال کمیل از آنحضرت در باب حقیقت (شرح / ۳ - ۲۹۱) خبر مربوط به سؤال ذغلب یمانی از آن حضرت در باب رؤیت (شرح / ۵۷) و نقل قول از حضرت منبع الحقایق امام جعفر صادق (شرح / ۴۱۸) شواهد این دعوی است و داستان ملاقات شاه اسمعیل اول صفوی با او هم که سؤال و جوابی بین آنها در باب التزام وی بر پوشیدن لباس سیاه است نیز مؤید گرایش وی به تشیع و تکریم وی در حق ائمه اهل بیت به نظر می رسد و ظاهراً این گرایش وی به تشیع هم از اسبابی باشد که متن مورد شرح او را در عصر اعتلاء تشیع و اوج قدرت صفویه، مورد توجه علماء و مثالهان عصر ساخته است و آن منظومه کوچک تعلیمی را چنانکه از اشارت شاردن برمی آید به مرتبه یک جامع الحکمه موجز و مقبول عصر صفوی رسانیده باشد.

نقل ابیات عربی و فارسی از سخنان عرفا و صوفیه متقدم مثل سنائی، عراقی، مولانا جلال الدین، ابن فارض، شیخ عبدالله بیانی، و شیخ مغربی هم از تبحر شیخ در ادب صوفیه نشان دارد، و اینکه شارح پاره‌یی ابیات خود را با ذکر تخلص خویش (= اسیری) (شرح / ۵۳۳، ۱۵ - ۶۱۴، ۶۲۳، ۷۱۶) یا بدون آن در مطاوی کتاب نقل می کند قریحه شاعری او را تحت تأثیر اقوال قدماء صوفی نشان می دهد و اینکه از منظومه سعادتنامه شیخ شبستری هم پاره‌یی ابیات نقل می کند نه فقط احاطه او را بر ادب صوفیه نشان می دهد بلکه در عین حال معلوم می دارد که شارح به این نکته هم که در فهم دقایق کلام ناظم به سایر آثار او هم رجوع باید کرد وقوف تام دارد و اگر در تبیین و تقریر اقوال وی در گلشن راز کمتر از چهارده مورد به رساله حق الیقین او ارجاع نمی کند (شرح / ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۸۵، ۴۴۱، ۴۴۵، ۴۸۴، ۴۹۳، ۴۹۸، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۲۳، ۵۳۰، ۵۴۷، ۵۹۴) ظاهراً از آن روست که اشارت شیخ را، آنجا

که در جواب طالبان جواب سائل می‌گوید این مسایل را، نو شتم بارها اندر رسایل (شرح گلشن / ۳۸) متضمن الزام رجوع به آن رسایل در فهم دقایق مسایل مورد بحث در منظومه حاضر نشان می‌دهد.

لاهیجی درین شرح بیت به بیت و دقیق گلشن راز، برخلاف شیوه داود قیصری در شرح فصوص و حسین خوارزمی در شرح مثنوی، بی آنکه در طی یک مقدمه مفصل مقاصد عمده و مباحث اساسی کتاب را جداگانه و با تفصیل کافی به بیان آرد و خواننده را قبل از مطالعه کتاب با مبادی آراء صوفیه آشنا کند به دنبال یک دیباچه کوتاه که فقط شامل اشارت به سبب تألیف شرح است، به نقل یک یک ابیات و شرح آنها می‌پردازد و با آنکه در هنگام ضرورت با تفصیل تمام آنچه را در فهم قول ناظم ضرورت دارد به بیان می‌آرد، شرح بیت مورد نظر را همواره طوری به پایان می‌آرد که طرح و شرح بیت تالی به طور ضروری در دنبال آن الزام می‌شود و خوض در آن متضمن هیچ گونه تمهید و تکلف به نظر نمی‌رسد.

الزام مؤلف در نقل و بحث یک یک ابیات وی را به سعی در تصحیح و مقابله نسخه‌های متن وامی‌دارد و البته قرائت مختار او، در صورتیکه نسخه منقحی از اصل روایت کتاب او به شیوه انتقادی در دسترس واقع شود، در تصحیح متن منظومه گلشن راز هم کمک شایان خواهد کرد. درست است که در بعضی موارد شاید اعتماد بر نسخه‌ی نادرست موجب اشتباه وی می‌شود و او را (مثل ضبط خال به جای حال درین مصرع: همه جمع آمده در نقطه حال / ۲۲۱) در تفسیر و شرح قول گوینده به تعسف و تکلف می‌کشاند. با اینحال دقت در مقابله و توجه به نسخه بدلها در اکثر موارد وی را به جستجوی صورت صحیح و مقبول نسخه وامی‌دارد چنانکه گاه تصحیح قیاسی را بر پیروی از صورت نسخه‌ها ترجیح می‌دهد و متن را بروفق این تصحیح احتمالی اصح می‌پندارد (مثل ضبط: ضعف یقین در مصرع ذیل که آن را به حکم قراین به صورت ضعف الذین درست تر می‌شمرد: که باطل دیدن از ضعف یقین است / ۱۸۳) و در بعضی موارد نسخه بدل را هم مثل اصل نسخه قابل توجه می‌یابد و کلام ناظم را بروفق آن ضبط هم شرح و تفسیر می‌نماید (مثل مصرع: محقق را که در وحدت شهودست ~ که آن را بروفق نسخه بدل: محقق را که از وحدت شهودست نیز شرح می‌کند / ۵۹).

شرح و تفسیر او غالباً مبنی بر تأمل در حاصل اقوال عرفا و حاکی از توغل در آثار حکماست و بسیاری از آنها را آثار و آراء کسانی که شارح به سخنان آنها تمسک نکرده

است یا از ذکر نام آنها خودداری کرده است نیز تأیید می‌کند. چنانکه تقریر او در مسأله نظام احسن (شرح / ۴۱ - ۶۴۰) با قول امام محمد غزالی در اشارت لیس فی الامکان ابداع مما کان (رسالة الاملاء، هامش احیاء ۱ / ۱۷۷) و با قول صاحب حکمة الاشراق که شیخ ناظم به تصریح خود (سعادتنامه / بیت ۶۷۱) با آن آشنایی دارد، و شیخ مقتول در تقریر آن شر و فقر و ظلمت را از لوازم ضروریه وجود می‌خواند و تصور وجود را بدون این احوال و جز به همین صورت که در عالم موجودست غیر ممکن می‌خواند (حکمة الاشراق / ۵۲۰) هم بی ارتباط به نظر نمی‌آید و قول محبی الدین ابن عربی در فتوحات مکیه و کلام صاحب حکمة متعالیه در اسفار (ج ۱ / ۳۴۲) نیز تقریر و تأیید آنست و آنچه شیخ لاهیجی درین مورد به ایجاز و اجمال بیان می‌کند حاصل مناقشات حکما درین باب و مؤید قول شیخ ناظم است. درین دعوی وی که - زنیکو هرچه صادر گشت نیکوست (شرح / ۶۴۰). همچنین قول در استمرار و تداوم «خلق جدید» و اینکه - همیشه خلق در خلق جدیدست (شرح / ۵۱۲) نه فقط در حکمة متعالیه (اسفار ۲ / ۱۵ - ۲۱۴ عبارت) و قول نظام معتزلی (الفرق بین الفرق ۴ / ۸۴) هم هست بلکه در تعلیم نیکلا مالبراناش حکیم متأله فرانسوی (۱۷۱۵ / ۱۶۳۸) هم مذکورست و پیداست که اصل قول میراث یک سنت فلسفی است و بیان شیخ لاهیجی جز تقریر حاصل آن نیست. قول شارح در شرح عوالم کلتی که شامل پنج عالم است (شرح / ۱۳۲) نیز از اینگونه اقوال است و در اقوال حکما و عرفاء قبل از شارح و ناظم تفصیل بسیار در آن باب هست که همه مؤید قول اوست. در جمع بین حدیث علیکم بدین العجايز و حدیث هن ناقصات العقل والدین که شیخ ناظم مقایسه آنها را مستند تحذیر از تلقی مفهوم ظاهر دین العجايز و الزام تحقیق و سلوک می‌سازد، قول وی که می‌گوید «در جمیع احکام شرعیه باید به طریق انقیاد و متابعت همچون عجايز باشند و به عقل و هوای نفس تصرفی در آن ننمایند ~ که حکمت احکام شرعیه به مجرد عقل دریافت نمی‌شود نه آنکه ترک تفکر در معرفة الله نمایند» (شرح / ۱۴۶) مورد تصدیق و تأیید غالب متألهان عرفاء متقدم وی نیز هست اشارت ناقصات عقل و دین (مقایسه شود با حکایت ظرفاء بصره با رابعه عدویه در لطایف الطوایف / ۳۳۵) هم در مورد زنان در حدیث صورتهای گونه‌گون دارد و از آنجمله است: ناقصات العقول، ناقصات الحظوظ، ناقصات الدین (ابوالفتح ۵ / ۶)، و ان النساء نواقص الايمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول (ابن الجوزی، تذکرة الخواص / ۴۵)، و ما رأيت من ناقصات عقل و دین اغلب لذی لب منکن - (شرح ریاض الصالحین ۲ / ۹۹۳) و با

شهرت حدیث و التزام دین العجایز نزد صوفیه جمع بین دو حدیث در کلام وی حاکی از توغل در اقوال مشایخ درین باب می‌نماید. همچنین تفصیل قول وی در باب قاعده تطبیق کتاب العالم مع الکتاب المنزل (شرح / ۷-۱۶۲) هم که متضمن شرح قول شیخ ناظم درین باب است یادآور قول شیخ صدرالدین قنویست در کتاب اعجاز البیان: ثم ان الحق سبحانه وتعالى جعل العالم الكبير الاول من حيث الصورة كتاباً حاملاً صور اسماء الحق، و صور نسب علمه المودع في القلم الاسمى، وجعل الانسان الكامل الذى هو العالم الصغير من حيث الصورة كتاباً وسطاً جامعاً بين حضرة الاسماء وحضرة المسمى به وخلق المخلوق على صورته ليبين به خفى سيرته و سر مرتبه فالقرآن العزيز هو النسخة الشارحة صفات الكمال. الظاهر بالانسان به والكتب الالهية الكليه خمسة على عدد الحضرات الاول الاصلية فالولها. الحضرة الغيبية العلمية النورية المحيط بكل مظهر به وتقابلها حضرة الظهور والشهادة ولها ظاهراً لوجود الكونى المسمى بالكتاب الكبير به. (طبع حیدرآباد، الطبعة الثانية ۱۹۴۹ / ۳-۴) و قول لاهیجی ناظر به تقریر همین معنی است که جهت تلفیق با تقریر شیخ ناظم می‌افزاید که: چون کتاب قرآنی و کتاب عالم مشابه و مماثلند و در کتاب عالم آیه آخر نشأه انسانی است در کتاب قرآنی نیز که مشابه کتاب عالم است ختم برناس است که: من- الجنة والناس (شرح / ۷-۱۶۶). همچنین قول وی در اختلاف علماء در باب اطلاق اسمایی که مأخوذ از صفات و افعال باشد بر حضرت حق» (شرح / ۵۵۸) حاکی از تبحر در اصل مسأله است و قول غزالی درین باب هم متضمن اشارت به این اختلاف اقوال و مؤید اشارت شیخ شارح است. بروفق اشارت غزالی در باب اسماء الله قول قاضی ابوبکر آنست که تسمیه بروفق جواز عقل جایزست جز آنجا که شرع مانع آن باشد یا اسناد آن به حق مستحیل باشد. آنچه اشعری برآن رفته است آنست که اسماء حق توقیفی است و جز آنچه در شرع مأذون باشد اطلاق اسم دیگر در حق خداوند جایز نیست اما آنچه به وصف مربوط است موقوف به اذن نیست (المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، طبع بیروت ۱۹۷۱ / ۳-۱۹۲) و قول لاهیجی آنست که «هرچه از شارح نشنیده‌اند و حکم شرع برآن نرفته است اطلاق برآن حضرت نمی‌باید کرد به و این قسم اخیرست که مرضی اهل سنت و جماعت است» (شرح / ۵۵۹) و این موارد نشان می‌دهد که در شرح کتاب، لاهیجی عدول از اقوال مرضیه علماء را جایز ندانسته است و حق همین است زیرا ایضاح اقوالی که مشتمل بر تقریر تعالیم و اسرار اهل معنی است به مجرد آراء و استنباطهای شخصی و بدون

استناد به مآخذ آن اقوال البته از احتیاط علمی دورست و آنها که درین موارد به لطیفه های عرشیه و لوحیه و نکته های الهامی و اشراقی خویش تکیه می کنند قولشان غالباً مبنی بر اندیشه سنجیده یی نیست و جای تأسف است که این شیوه هنوز در بین مدعیان حکمت در عصر ما رایج است و تا ترک نشود حکمت و اندیشه در عصر ما مبنی بر اساس محکم و قابل اعتماد نخواهد شد.

معهدا در بین اقوال و آراء لاهیجی پاره یی موارد هم آنچه وی در شرح و تقریر قول ناظم ذکر می کند متضمن سخنان تازه است که ابداع و اصالت دارد و خود او نیز در برخی موارد تصریح می کند که درین معنی قول خاص دارد و سخنش مسبوق و مأخوذ نیست. ازینجمله است بحثی که در باب معنی برزخ و مفهوم جابلقا و جابلسا دارد (شرح ۵/ - ۱۳۴) و آنچه در باب نشأت انسان و ارتباطش با مسأله رابطه وجود و موجود به بیان می آورد (شرح ۹/ - ۴۰۸) که از واردات و سوانح خاطر خود اوست. همچنین آنجا که در باب مفهوم تجلی خاطر نشان می نماید که در کتاب گلشن هر جا لفظ تجلی واقع می شود اکثر به معنی ماینکشف القلوب من انوار الغیوب است نه آن تجلی که مصطلح و متعارف قوم است (شرح ۱۰۲/، و مقایسه شود با انواع تجلی در قول وی / ۱۵۰) و این اقوال از قوه تحقیق و اجتهاد شارح حاکی است. از سایر اقوال او که بر تفسیرهای لطیف و بدیع مبتنی است بحث در فرق بین مراتب ذوالعین، ذوالعقل، و ذوالعقل و العین است در تفاوت رؤیت حق در اعیان (شرح ۶۱/ - ۵۹) و تفسیری که در باب جهانی دارد که بین احمد و احد هست و به تعداد شمار مرتبه حرف میم در حساب جمل شامل چهل عالم می شود که از عقل کل تا وجود انسان را در بر می گیرد (شرح ۲۵/ - ۲۴) و اصل قول تعبیر است از کلام عطار در ابیات ذیل:

نمی گنجید آنجا میم احمد احد شد در زمان بیخود محمد
محمد محوشد تا ماند الله کجا ماند کسی اینجای آگاه

همچنین است قول وی مشعر بر اینکه هر نفس که هست بالضروره مدرک هستی خود است (شرح ۱۲۸/ خالی از تازگی نیست و چیزی از مقوله «می اندیشم» (= Cogito) دکارتی است در اثبات نفس:

ترجمه ابیات عربی متن که به وسیله مصحح کتاب انجام شده است و در بعضی،

موارد مبنی بر تصحیح بیت براساس ضبط نسخه دیوان شاعر عربی است، غالباً دقیق یا لاقابل قبول است و با اینهمه برخی مسامحات هم گه گاه در آنها هست که البته خواننده در در نسخه خود اصلاح خواهد کرد.

غلطهایی هم غیر از آنچه در غلطنامه پایان کتاب آمده است هست که بعضی از آنها محتاج اصلاح است و از آن جمله است: معید و اوستا که در متن حاضر مفید و اوستا آمده است (حاشیه ۶۲) و صحیح نیست. همچنین ضبط ثخن (= سطبری) در مورد افلاک اصطلاح علمی است و صورت سخن که در متن آمده است قطعاً نادرست است (شرح ۱۷۸). چنانکه «متعجب» هم که در متن به جای مُعجب آمده است (شرح ۶۶۴) البته درست نیست. با آنکه غلطهای متن و مسامحات در ضبط و ترجمه به این موارد محدود نیست ذکر این موارد به هیچ وجه متضمن عدم توجه به ارزش قابل ملاحظه و احیاناً فوق العاده کار مصحح و مقدمه نویس کتاب نیست و بی شک از هر دو بزرگوار باید به خاطر نشر چنین متن بالنسبه دقیقی که به همت آنها نشر یافته است، سپاس داشت.

چیترا

شهرت و آوازه‌یی را که ادبیات فرنگی در ایران دارد ادبیات شرقی هنوز بدست نیاورده است. کتابخوانهای ما بسا که تمام آثار بازاری فلان نویسنده درجه سوم فرانسوی یا اطریشی را به زبان فارسی خوانده‌اند اما هنوز نام هیچیک از شاهکارهای ادب ژاپنی یا عربی را نشنیده‌اند. زیباترین آثار خردمندان چینی و دلکش‌ترین افکار گویندگان هندی بر ما مجهول است، اما بی‌بهاترین و کم‌ارج‌ترین آثار نویسندگان غربی را هر روز در کتابها و مجله‌ها و سینماها برخ ما می‌کشند. و این بی‌گمان از عمده‌ترین نقصهای فرهنگ ماست که باید برای رفع آن چاره جست.

نام رابیندرانات تاگور شاعر بزرگ هند، سالهاست که در ایران زبانزد خاص و عام شده است، اما جز ترجمه‌ای از «باغبان» تاکنون چیزی از آثار فراوان او به فارسی در نیامده

است. در صورتی که تاگور از بزرگ‌ترین و ارجمندترین گویندگان قرن حاضر بشمارست و اگر گناه بزرگ او — که اروپائی نیست — نبود، آثارش بدان می‌ارزید که مترجمان جوان ما با ترجمه و اقتباس (!) آثارش نام و آوازه‌یی برای خود کسب کنند. و از کجا که اگر اروپائی بود، نامش را بر کوچه‌ها و خیابانها و مغازه‌ها و مؤسسه‌ها و کتابخانه‌ها نمی‌گذاشتند؟ باز جای شکرست که در بین دوستان جوان ما یکی پیدا شد که در پی بازار و شهرت دروغین نرفت و بسوق ذوق و قریحهٔ خویش دست به ترجمهٔ پاره‌ای از آثار این گویندهٔ بزرگ شرقی زد. درست است که ترجمهٔ یک درام کوتاه و چند غزل مختصر، برای شناسائی گویندهٔ نامداری که آنهمه آثار دارد کفایت نمی‌کند، اما باز همین را نیز باید بغنیمت شمرد.

در مجموعهٔ حاضر، پس از دو مقدمهٔ موجز که مترجم در باب ادبیات بنگالی و ترجمهٔ احوال رابیندرانات تاگور نوشته است، ترجمهٔ نمایشنامهٔ کوتاه «چیترا» و «چند غزل از باغبان عشق» آمده است. چیترا درام غنائی زیبایی است که بر ستن و اساطیر باستانی هند مبتنی است. در خلال آن زیبایی طبیعت، و حقارت و عظمت انسان جلوهٔ بارز دارد اما جان سخن، بیان قدرت و عظمت عشق عافیت سوز توبه شکن است. نفوذ و قوت عشق بشری با لطف و جمال فطری و طبیعی آن، در هیچ جا به این روشنی و زیبایی توصیف نشده است. چیترا، دوشیزهٔ دلاور بلندپروازی که جامهٔ مردان می‌پوشد اما سر به عشق مردان فرود نمی‌آورد در برابر شهرت و آوازه و جمال و قدرت آرجونا تسلیم می‌گردد. و آرجونا، مرد وارستهٔ پرهیزکاری که انزوا گزیده و از خلق جهان کناری گرفته است و از غروری زاهدانه خود را «زهرچه رنگ تعلق پذیرد» آزاد می‌شمارد، دل‌باختهٔ زیبایی چیترا می‌شود. اینکه زیبایی چیترا عاریتی است و آن را برای یکسال از خدایان به دعا گرفته است، داستان را دلکش‌تر و عمیق‌تر می‌کند زیرا نشان می‌دهد که زاهد حقیقت‌جوی گوشه‌نشین با آنهمه لاف پرهیز، سرانجام دل را به نقش عاریتی می‌بازد و آنهمه قوت پرهیز که مدعی آنست، در برابر جمالی عاریتی که واقعی و اصلی هم نیست تاب مقاومت ندارد. اما همین عشق بی‌دوام ناپایدارست که انسان را به عشقی پایدار و حقیقی می‌رساند و همانگونه که آرجونا بعد از زوال حسن و جمال مستعار چیترا باز همچنان دل بستهٔ او می‌ماند، همین عشق عاریتی و مجازی نیز سرانجام انسان را بهمهٔ کائنات پیوند می‌دهد و به عشق حقیقی و بمرتبهٔ خدائی می‌رساند.

با اینگونه، چیترا، در عین آنکه درام کوچک و ساده‌ای بیش نیست زیباترین درام غنائی است که مضمون فلسفی عمیق و دقیقی را می‌پرورد. اما غزلهای «باغبان عشق» ذوق و طراوت فکر و الهام شاعر را نشان می‌دهد. عشق به زیبایی و علاقه به طبیعت — که هرگز بیجان نیست — درین غزلها جلوه بارز دارد. شاعر با همه عالم پیوسته است و جانش از شور و الهام لبریزست. وحدت و اتصال کائنات درین ترانه‌ها انعکاس دارد و از خلال آنها روح شفاف و درخشان شاعر را که به همه عالم عشق می‌ورزد و تپش قلب همه موجودات را احساس می‌کند، می‌توان دریافت.

دنیائی که ذوق و الهام تا گور کشف کرده است جهانی تازه است: مثل شعر عمیق و مثل سرزمین هند رازناک و رؤیا انگیزست. نه هومر و کاتول بدان جهان راه یافته‌اند نه گوته و بایرون بدانجا قدم نهاده‌اند. دنیای راز و افسون و دنیای شادی و آزادیست. دنیائی است که پیام آور آن و پیشوای آن خود تا گور است عبث نیست که وقتی ییتس و دوستانش آثار او را خوانند او را بمثابة «پیام آوری مبعوث» تلقی کردند. آخر او پیام آور دوستی و مبشر آزادی راستین بود. خود او درین باب می‌گوید: «اقرار می‌کنم که دین من دینی شاعرانه است. آنچه من به روشنی و وضوح درمی‌یابم از طریق مکاشفه است نه از راه بحث و استدلال. فاش می‌گویم که من به پرسشهایی که در باب ضرور و گناهان می‌کنند یا به سؤالهایی که درباره نشأه عقبی می‌نمایند نمی‌توانم پاسخ درستی بدهم. با اینهمه اطمینان دارم مکرر اتفاق افتاده است که روح من با وجود نامحدود لایتناهی تماس یافته است و از طریق اشراق و شهود به ادراک آن نائل آمده است». پیام دلنشینی که این پیام آور قرن ما از ورای عالم حس و ادراک می‌آورد، فلسفه خاصی است که رنگ وحدت وجود دارد و بر تعالیم او پانیشاد مبتنی است. این فکر وحدت در همه آثار او بیش و کم انعکاس دارد؛ در چیترا نیز جایی هست که وحدت و اتحاد انسان و خدا را یادآوری می‌کند. وحدت با طبیعت عشق به تمام کائنات را به او تلقین می‌کند و عشق به آدمیت نیز ازین عشق عام جهانی جدا نیست. عشق به وطن، عشق به آزادی و عشق به عدالت خلاصه و نتیجه همین فکر وحدت است اما در عدالت جوئی و آزادی خواهی او آن خامی و تعصبی که تندروان یا بیدردان سیاست پیشه و گزافه گوی دارند، نمی‌گنجد و از همین روست که هر دو دسته او را به کج فهمی متهم کرده‌اند.

خاندان او چنانکه می‌دانند همه از بزرگان و توانگران هند بوده‌اند و از اینجاست که

در آثار او غالباً صبغه‌ی از اریستوکراسی هست. اما عشق به طبیعت و اعتقاد به وحدت چنان او را مردم‌آمیز و مهرجوی کرده است که از اریستوکراسی جز جلوه‌ی سطحی و ظاهری در او نیست و او را به همین جهت دبکنس اشراف‌منش خوانده‌اند. معه‌ذا آنقدر که نفوذ شلی و کیتس در آثارش مشهودست تأثیر دبکنس در آنها نیست. تاگور در سفری که به انگلستان کرد با آثار شلی و کیتس آشنائی یافت و به آنها علاقه تمام ورزید. عصیان و شورش شلی برضد نظامات جامعه در روح او — که خود مستعد عصیان بود — تأثیر تمام کرد. لطف و حزن کلام کیتس نیز با قریحه‌ی محبت‌پرور او موافق بود و با چنین هماهنگی که بین افکار او با آثار گویندگان بزرگ انگلیسی هست عجب نباید داشت که ادباء و فضلاء انگلیسی آثار او را با چنان علاقه‌ای تلقی کرده باشند.

تأثیر دیگری که عشق به طبیعت در آثار تاگور بجا گذاشته است این است که او را از هرچه متکلف و مصنوع است دور و بیزار کرده است. از همین رو تاگور در نویسنده‌گی و شاعری بسادگی طبیعی نزدیک شد. قیود و حدود کهن را، هر قدر توانست، بدور ریخت تا لب حقیقت و جوهر معنی را نگهدارد. با آنکه ادباء بر حرفش انگشت می‌نهادند و او را به بیخبری از قواعد ادب منسوب می‌داشتند شعر او که از منبع دل الهام می‌یافت مثل نهرها و رودهای بزرگ هند هرسد و بندی را می‌شکست و می‌برد و خود در دلها راه می‌گشود و پیش می‌رفت. ترانه‌ها و حاره‌های کدایان و جوکیان را، که از روح و شور و حس و شعور لبریز و سرشار بود و ذوق و حیات عامه را منعکس می‌کرد، مایه کار خویش نمود و بررغم ادیبان گرانجان گزافه‌گوی دلکش‌ترین و زیباترین نغمه‌ها و سرودهای خویش را از آنها برآورد.

با همه اهمیتی که آثار رابیندرانات تاگور دارد، نام و آوازه بلند او فقط از وقتی در سراسر جهان پیچید که بعضی آثارش به انگلیسی ترجمه شد. اما کدام ترجمه است که بدایع و لطایف اصل را درست نگهدارد هم اگر چند خود گوینده مترجم آثار خویش باشد. مکرر از دوستان هندی شنیده‌ام که لطف و جمال شعر بنگالی تاگور در ترجمه‌های انگلیسی آن از میان رفته است. نمی‌دانم کسی که اصل بنگالی آثار تاگور را خوانده باشد درباره این ترجمه فارسی چه خواهد گفت اما من آنچه را از لطف و زیبایی در ترجمه‌های فرانسوی و انگلیسی آثار تاگور دیده‌ام در ترجمه حاضر نیز، بی هیچ دروغ و گزافه می‌یابم و اگر در باب بعضی لغات و تعبیرات آن سخنی داشته باشم درباره شیوه انشاء ترجمه جز تحسین سخنی ندارم.

ورق بر ورق

اندیشه ها و گفتارها

مقدمه

نوشته‌یی چند که اینجا در پی هم می‌آید یادداشت‌ها و اندیشه‌های پراکنده‌یی است — مربوط به زمینه‌های گونه‌گون، و بازمانده از سالیان دراز که ورق بر ورق از آنچه در دفتر عمر رقم خورده است یاد می‌کند. در واقع هرچند بسیاری از آنها هنوز در جایی نشر نشده است برخی از آنها به همین صورت یا با پاره‌یی تفاوت اینجا و آنجا در مجله‌ها یا مجموعه‌ها انتشار یافته است و تعدادی از آنها از شهر و دیار دیگر که محلّ تحریر یا نشر آنها بوده است نشان‌ها دارد و یادگارها. هرچه هست زبان وقت است و غالباً از لحظه‌هایی سخن می‌گوید که ذهن نویسنده را مدت زیادی مشغول نداشته است و لاجرم به نوشته‌یی طولانی‌تر تبدیل نشده است. به هر حال این یادداشت‌ها و اندیشه‌ها هم تصویرهای زود گذر از احوال عمر را نقش می‌زند و نمونه‌هایی دیگر از نقش بر آب محسوبست: به نظم یا نثر.

عشق در مثنوی

در مثنوی هرگونه پویه و کوششی را که در جزو و کلّ کاینات هست مولانا نوعی عشق تلقی می‌کند. نه فقط آتش نی و جوشش می را به عشق منسوب می‌دارد و آنچه را بحر همچون دیگ از آن به جوش می‌آید و کوه مثل ریگ از آن می‌فرساید عبارت از عشق می‌داند بلکه هر چیز که اجزاء همجنس را به یکدیگر جذب می‌کند و اضداد را به هم پیوند می‌دهد نیز در مثنوی جلوه‌یی از عشق به شمار می‌آید.

البته حکمت بالغه‌یی هم در عالم هست که موجب می‌شود تا در آنچه به قلمرو

عناصر مربوط است تجاذب بین عناصر به انحلال صورت ترکیبی اجسام منجر شود با اینهمه تا آنجا که اقتضای این حکمت بالغه اجازه می‌دهد این پویه و کشش که ناشی از عشق است در تمام کاینات عالم باقی است. در این تجاذب میلی که اجزاء و اضداد را به سوی هم می‌کشاند البته دوجانبه است. همانگونه که عاشق طالب معشوق است معشوق هم جویای اوست. بیمرادان اگر گرد مرادی می‌تنند برای آنست — کان مرادان جذب ایشان می‌کنند (۴۴۴/۳). همین میل دوجانبه است که خاک و گیاه و باران و آفتاب و نور و ماده را در تمام عالم به هم می‌پیوندد و عشق را نیروی محرک تمام کاینات جهان می‌سازد.

این عشق که بر تمام کاینات از جماد و نبات تا حیوان و انسان قاهرست بر عشق جسمانی انسان نیز تا آنجا که به غرایز و اعمال جنسی زن و مرد مربوط است حکومت می‌کند و درین مرحله از عشق که به قلمرو حیات حیوان مربوط است انسان با سایر انواع حیوانات تفاوت ندارد. معهذا در انسان عشقی هم هست که «انسانی» است و نه فقط در قیاس با عالم حیوانی بلکه در قیاس با عالم مجردات و ملایک هم مایه امتیاز انسان است و وقتی مولانا می‌گوید، زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است (۱۴۰۲/۴) به همین عشق انسانی نظر دارد. درست است که این عشق هم در انسان از تجاذب نشأت می‌گیرد اما این تجاذب دیگر بین ارواح است نه عناصر. به علاوه به سبب همین ارتباط با ارواح — این محبت هم نتیجه دانش است (۱۵۳۲/۲) و این دانش نیز خود همان سابقه معرفت در بین ارواح است، یعنی در ازل.

این تعبیر که رنگ افلاطونی به منشأ عشق می‌دهد نزد مولانا و سایر صوفیه مبنی است بر یک حدیث معروف نبوی: **الارواح جنود مجتده فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف**، و از همین جاست که صوفیه عشق انسانی را مبنی بر «مناسبت قدیمه» بین ارواح شمرده‌اند. عشقی که بر تجانس روحی مبتنی است حتی اگر از صورت آغاز شود البته در محدوده صورت متوقف نمی‌ماند و این نکته که انسان معشوق مرده را فراموش می‌کند نشان می‌دهد که وقتی عشق از تجانس و مناسبت ارواح ناشی باشد آنجا که روح و حیات نیست دوام و بقای عشق غیرممکن خواهد بود. پس حتی عشق‌های صورتی هم به حقیقت — نیست بر صورت نه بر روی سستی (۷۰۲/۲).

به هر حال عشقی که شایسته انسان و ما به الامتیاز اوست عشقی است که برخلاف عشق حیوانی، هدف آن در لذت جسمانی منحصر نیست انس روحانی در آن مطرح است و

بدینگونه انسان را از قلمرو حیات حیوانی بیرون می‌آورد. مزیت عمده این عشق انسانی در همین است که انسان را تهذیب و تزکیه می‌کند، «خودی» را دروی لگام می‌زند و به وی یاد می‌دهد تا «غیر» را بر خود مقدم بدارد، راحت و لذت خود را به خاطر راحت و لذت او فدا کند و بدینگونه برخلاف عشق حیوانی که جز خودی و خودپرستی هدف دیگر ندارد عشق درینجا به «غیر پرستی» می‌انجامد و از همین روست که صوفیه حتی همین مرتبه از عشق را هم مایه کمال خوانده‌اند و تجربه عشق را شرط انسانیت واقعی شمرده‌اند.

چنین عشقی است که خودی را از تجاوزطلبی باز می‌دارد و از انسان می‌خواهد تا بررغم آنچه شعار درنده‌خویی غریزه «تنازع بقا» از او طلب می‌کند خود را در یک وجود دیگر فانی و فدا کند. اگر به قول مولانا، عاشقان جام فرح آنگه کشند — که به دست خویش خوبانسان کشند (۲۲۸/۱)، در واقع این فرح و لذت که برای آنها حاصل می‌شود از آنجاست که آنچه معشوق در وجود عاشق می‌کشد خودی اوست و با کشتن آن در حقیقت حیاتی که به مرز «خودی» محدودست در عاشق می‌میرد و حیات دیگر که در مرز خودی متوقف نمی‌ماند در وی احیاء می‌شود. ازین پس بین عاشق و معشوق غیریت باقی نمی‌ماند و عاشق در خود و خارج از خود جز وجود معشوق چیزی احساس نمی‌کند.

آن چیزی هم که صوفیه آن را عشق الهی می‌خوانند در واقع تجربه‌یی باطنی است که فقط پایان راه چنین عشقی ممکن است به آن منتهی شود. درین تجربه، عاشق خالی - گشتن از خودی را فرصتی می‌یابد تا به معشوق اتصال پیدا کند. اینجا نیز عشق ناشی از مناسبت قدیمه است و این خود تذکری از آن معرفت سابق ازلی است که صوفیه آن را میثاق الست می‌خوانند. صوفیه که ازین عشق تصور ناپذیر و متعالی دم می‌زنند آن امانت را هم که از میثاق الست ناشی است منشأ و اساس مناسبت قدیمه مربوط به این عشق می‌شمرند. به علاوه آنچه را مرگ پیش از مرگ می‌خوانند و اتصال به حق را که ابدیت ناشی ازین مرگ اختیاری تعبیری از آنست بدان مربوط می‌یابند تحقق تجربه از خود رهایی خویش می‌پندارند.

ادراک این عشق البته بدون تجربه این مرگ اختیاری ممکن نیست اما مولانا چنانکه در جواب سؤال قطب الدین شیرازی تصریح می‌کند طریقه خود را بر همین گونه مردن و از خود رستن مبتنی می‌داند و این خود تجربه عظیم دسترس ناپذیری است که در مشنوی، هم حکایت طوطی و بازرگان تصویری از آنست و هم قصه صدرجهان و فقیه سایل که آن را

مولانا، از قراری که در کتاب الجواهر المضيئه آمده است برای قطب الدین شیرازی نیز نقل کرد آن را تمثیل می‌کند.

البته زاهد هم مثل صوفی از این عشق عظیم گه گاه دم می‌زند اما فرق است بین عشق او که مثل عشق طفل است به شیردایه با عشق عارف که عشق به خود دایه است. اینجا زاهد که در عشق خویش فقط به اجر و ثواب نظر دارد مولانا با لحنی زیرکانه می‌پرسد که — عاشق عشق خدا وانگاه مزد (۲۷۱۸/۵)؟. به علاوه ابلیس هم از عشق الهی دم می‌زند و یک جا آن عصبانی را هم که در مقابل امر حق کرد به «آن حسد کز عشق خیزد نز جحود» تعبیر می‌کند اما چون و چراى او در مقابل آن کس که معشوق اوست از طغیان «خودی» مهار نشده اش حاکی است و با دعوی اینگونه عشقی البته سازگاری ندارد.

برای نیل به این عشق برتر که در آن جایی از برای «خودی» نیست باید هر عشقی را که مایه توسعه خودی است رها کرد. ازین روست که در اولین داستان مثنوی (۳۵/۱ ~) کنیزک رنجور برای آنکه لایق عشق پادشاه شود می‌بایست عشق زرگر را فدا کند. اما رهایی ازین عشق پست که مایه رنجوری اوست به ارشاد و تدبیر طبیب غیبی موقوف است. اینجا زرگر که فدا می‌شود رمزی از زر و زیبایی است و کنیزک که تصویری از روح سالک است بی آنکه طبیب غیبی کمک کند نمی‌تواند ازین آلودگی رهایی بیابد. قصه آن پادشاهزاده هم که پادشاهی حقیقی به وی روی نمود (۳۰۸۵/۴)، صورتی دیگر از همین رمزست و اینجا نیز تا عشق ناپاک از بین نمی‌رود به عشق پاک دسترس حاصل نمی‌آید.

این نکته که مولانا قصه کنیزک را بلافاصله در دنبال ابیات نی نامه نقد حال ما می‌خواند اشاره به آنست که روح تا تعلقات حسی را فدا نکند از «خود» خالی نمی‌شود چرا که آنچه خودی را در وجود وی مجال بسط و رشد می‌دهد چیزی جز همین تعلقات حسی نیست. البته بدون خالی گشتن از خودی نمی‌توان به «نی» که مظهر روح از خود فانی گشته است تبدیل شد اما کمال مطلوب عارف سالک آنست که مثل «نی» از خود به کلی خالی شود تا آن نغمه‌یی که از درون جانش بیرون می‌آید انعکاسی باشد از صدای حق که هم در وی می‌دمد — مثل آنچه از لب بایزید و حلاج تراوید.

مولانا با وجود اشارت‌های مکرر که در مثنوی به شمس و به عشق شمس دین دارد و با آنکه سر دلبران را خوش دارد که در حدیث دیگران باز گوید هیچ‌جا، حتی در قصه وکیل صدر بخارا که بدون شک چیزی از تجربه شخصی خود او را در عشق تصویر می‌نماید هرگز

درباره این عشق پرشور سرکش و تفسیرناپذیر خویش توجیه مقبول و روشنی عرضه نمی‌کند. معهذا در قصه کینزک و پادشاه تا آنجا که نقد حال خود او می‌تواند بود به احتمال قوی زرگر عبارت از علم ظاهری است و طبیب الهی شمس تبریز. اما مولانا وقتی از عشق زرگر رهایی می‌یابد به عشق طبیب الهی تسلیم می‌شود چرا که خود نیز وجودش سراپا عشق الهی است. بیهوده نیست که مولانا وقتی علم ظاهر را که تمام خودی او وابسته بدان است فدا می‌کند و تبدیل به «نی» از خود خالی گشته‌یی می‌شود چیزی که در صدای او انعکاس دارد در مثنوی نیز، مثل غزلیات، صدای شمس تبریزست.



این گفتار را به خانم و آقای عسکری که زبده مطالب این حرفها در طی یک شب نشینی ادبی در خانه ایشان تقریر شد هدیه می‌کنم — با سپاس بسیار از دوستی‌ها و دلتوازیهایی که در طی آن سالهای رنجوری و مهجوری در حق غریبان کردند.

پاریس — سپتامبر ۱۹۸۳

شصت و دو

مطالعه تطبیقی در آثار مولانا جلال الدین بلخی رومی از جمله فواید متعددی که دارد آنست که برآنچه در مثنوی و غزلیات احیاناً مبهم به نظر می‌آید گه‌گاه پرتو روشنی می‌افکند چنانکه در طی غزلیات موارد بسیاری هست که مضمون مثنوی تکرار می‌شود و با حال و هوای دیگری که دارد چیزی از لطایف مستور آن مضمون را بهتر روشن می‌کند. درست است که همواره نمی‌توان تقارن نظم و انشاء غزلیات را با ابیات مثنوی و گرچند به نحو تقریب و تخمین باشد دریافت اما آنجا که تکرار مضمون با قراین دیگر همراه باشد این مطالعه تطبیقی می‌تواند ابهام را رفع کند یا به سؤالی که در خاطر موجب شبهه‌یی می‌شود جواب دهد.

یک نمونه این امر که اهمیت مطالعه تطبیقی در آثار مولانا را نشان می‌دهد شیوه ذکر است که در مثنوی و غزلیات از یاد شمس تبریز در میان می‌آید. اینکه مثنوی سالها بعد از غیبت یا وفات شمس هم هنوز از آن یار گمشده مثل یک خاطره زنده، و مثل یک محبوب غایب از نظر که همچنان در دل باقی است و تصور غیبت او تصور فقدانش را الزام نمی‌نماید یاد می‌کند، نشان می‌دهد که ذکر شمس در یک غزل مولانا هم همواره حاکی از آن

نیست که آن غزل در دوران وصال کوتاه وی با آن محبوب روحانی سروده شده باشد و این نکته‌ی است که خود غزلیات هم آن را تأیید می‌کند و آنچه از احوال مولانا هم در مناقب و مقامات او هست مداومت و استمرار وی را در نظم و انشاء غزلیات به نام شمس نشان می‌دهد و اگر واقعاً غزل معروف: رو سربنه به بالین ~ آخرین غزل وی باشد، که درین باب جای تردید بسیارست، نشان می‌دهد که یاد شمس همچنان تا پایان حیات بروجدان گونیده حاکم و قاهر باید بوده باشد.

در واقع با آنکه قسمتی از غزلیات بی شک در دوران وصال، یا در مدت مسافرت و غیبت موقت شمس، نظم شده است بخش قابل ملاحظه‌ی از آن باید به هر حال ترجمان شور و اشتیاقی بوده باشد که حتی در سالهای نظم مثنوی (ح ۶۵۸ تا ۶۷۲) تا مقارن پایان عمر مولانا به وجود آمده باشد و اینکه گاه نشان‌هایی از تکرار مضمون مثنوی در غزلیات به چشم می‌خورد اگر نه در اکثر موارد لاقط در تعدادی از موارد از تقارن یا تقارب زمان نظم آنها حاکی به نظر می‌رسد و چنان می‌نماید که آنچه را مولانا در مدت نظم مثنوی املاء کرده است گاه در وقتی که هنوز از آن حال و هیجان نظم مثنوی بیرون نیامده بوده است در غزلی هم که مقارن آن هنگام املاء کرده است ناخواسته به نحوی منعکس می‌نماید.

توجه به این نکته از جمله می‌تواند به مسأله‌ی که استاد بزرگ ترک، عبدالباقی گلپینارلی در باب سن مولانا به هنگام ملاقات شمس به آن برخورد است جواب بدهد و تردیدی را که برای وی در قبول تاریخ مشهور ولادت مولانا (۶۰۴ ق) پیش آمده است رفع نماید. استاد گلپینارلی، مترجم و شارح آثار مولانا به ترکی که آنچه درباره‌ی زندگی و آثار و اندیشه‌ی مولانا نوشته است خود نمونه‌ی طرفه و نادری از جمع بین ذوق و تحقیق به شمارست در مطالعه‌ی غزلیات دو بیت ذیل را دستاویز تردید در صحت تاریخ ۶۰۴ برای ولادت مولانا یافته است و در تقریر این مقاله‌ی تحقیقی پرداخته است. عنوان مقاله‌ی تحقیقی وی که به زبان ترکی است و در نشریه‌ی شرقیات مجموعه‌ی شماره III نقل شده است ازین قرارست، با نام نویسنده‌ی مقاله: Abdülbağ Golpınarlı, Mawlānā, Sams-i Tabrizi ile

Saltmis iki Yasında Bulustu 1959.

دوبیتی هم که مستند این استنباط وی شده است ابیات ذیل از غزلیات مولاناست:

شمس تبریزی جوانم کرد باز تا ببینم بعد سستین شیوه‌ها

به اندیشه فروبرد مرا عقل چهل سال
 به شصت و دوشدم صید وز تدبیر بجستیم
 هر دو بیت در کلیات شمس تبریز معروف به دیوان کبیر مولانا طبع و تصحیح استاد
 بدیع الزمان فروزانفر هم هست و در ضبط آنها هم جای تردید نیست. ازین ابیات استاد
 گلپنارلی استنباط کرده اند که مولانا در هنگام ملاقات شمس شصت و دو سال داشته
 است. چون تاریخ این ملاقات هم از املاء مولانا و هم از مقالات شمس سال ۶۴۲ هجری
 ذکر شده است ولادت مولانا می بایست در حدود سال ۵۸۰ هجری بوده باشد و با این تخمین
 روایت افلاکی و دیگران که تاریخ ولادت وی را در سنه ۶۰۴ نوشته اند محل تردید واقع
 می شود.

اما نتیجه این استنباط تمام روایات سنتی را که در باب مولانا و پدرش نقل شده
 است رنگ دیگر می دهد یا به کلی غیر ممکن می نماید. در واقع با این استنباط مولانا به
 هنگام املاء مثنوی (سالهای ۷۲-۶۵۸) باید هشتاد نود سالی داشته باشد و این چنین سنی
 با لحن بیان مثنوی و با بعضی حکایات آن فوق العاده غریب و بعید به نظر می رسد. به علاوه
 هنگام حرکت پدرش از بلخ که به قصد ترک آن دیار و بهانه عزیمت حج راه خراسان و بغداد
 را پیش می گیرد و هنوز در تدارک حرکت از سرزمین قلمرو خوارزمشاه است که به قول سلطان
 ولد خبر هجوم تترار به بلخ (۶۱۶) به وی می رسد مولانا دیگر به هیچ وجه کودک خردسالی
 که ملزم باشد همراه پدر و در التزام صحبت او دیار پدرانش را ترک کند نیست مردی سی و
 شش ساله است که لابد باید دارای شغل و حیثیت و خانواده مستقل باشد و البته در هنگام
 ورود بهاء ولد به نسا بور (اوایل سنه ۶۱۷) هم که بر وفق روایات در ملاقات پدرش با شیخ
 فریدالدین عطار باید مورد توجه و تشویق شیخ نسا بور واقع شده باشد دیگر یک کودک نیست
 تا شیخ از باب تشویق نسخه یی از اسرارنامه اش را به او هدیه کند و آینده درخشانی را برای
 او بشارت دهد. به هر حال با استنباط استاد گلپنارلی در باب تاریخ ملاقات مولانا با شمس
 تبریز ناچار می بایست در تمام روایات و اخبار راجع به احوال مولانا تردید کرد و بعضی از
 آنها را باید حتی به کلی رد کرد.

مع هذا تأمل مجدد در این دو بیت، ممکن است صحت استنباط استاد گلپنارلی را
 تا حدی محل تردید سازد و بدینگونه ابهام هایی را که فرض صحت آن دعوی به وجود می آورد
 به نوعی رفع نماید. در حقیقت بیت نخست که در آن حیات مولانا را سالها بعد از ستین هم
 محقق نشان می دهد به خودی خود ناظر به وقوع ملاقات وی با شمس در ستین عمر

نیست فقط متضمن اشارت به این معنی است که گوینده از تأثیر ملاقات با شمس تبریزی چنان نشاط و جوانی یافته است که حتی سالها بعد از عمر شصت سالگی نیز شیوه‌های روزگار را می‌بیند و از دگرگونی‌هایی که در جهان روی می‌دهد غافل و فارغ نیست. درینجا مولانا آنچه را در سنین «بعد ستین» هنوز قادر به تجربه آنست از تأثیر ملاقات شمس فرامی‌نماید که عشق او حتی درین سنین هم شاعر را از احساس پیری بازمی‌دارد. اما این تنها موردی نیست که سالها بعد از عهد وصال شمس از خاطره او یاد می‌کند و شادی و سرخوشی خود را به تأثیر صحبت او منسوب می‌دارد. در مثنوی نیز از اینگونه اشارتها هست و خاطره شمس را در ذهن گوینده همچنان باقی و روشن نشان می‌دهد. به هر حال این بیت که گوینده در آن از دوران «بعد ستین» عمر خود و تأثیری که شمس در سرخوشی و شادکامی آن دارد یاد می‌کند در نفس خود متضمن آن نیست که ملاقات بین گوینده با شمس تبریز در سنین ستین عمر او واقع شده باشد.

اما بیت دوم که مولانا در آن به تصریح خاطر نشان می‌سازد که بعد از «چهل سال» اندیشه بالاخره در «شصت و دو» صید شده است و از هرگونه تدبیری رسته است جزو غزلی است که مولانا در سراسر آن هیچ تصریحی به نام شمس ندارد و هیچ چیز جز عادت ذهنی محقق را وانمی‌دارد تا آن را با شمس و خاطره او مربوط کند. اینجاست که مطالعه تطبیقی در آثار مولانا مقایسه این اشارات را با محتویات مثنوی و سایر آثار گوینده الزام می‌کند و درک مفهوم واقعی آن را ظاهراً آسان‌تر می‌سازد. این «شصت و دو» که مولانا اینجا در غزلیات ذکر می‌کند در مثنوی یادآور موضعی است که ذکر شصت و دو بعد از لفظ ششصد می‌آید و آنجا حاکی از تاریخ بازگشت به مثنوی است که مطلع آن درین فاتحه دفتر دوم — سال هجرت ششصد و شصت و دو بود. البته اینکه شصت و دو درین غزل به جای ششصد و شصت و دو آمده باشد و به جای سن از سال حکایت کند غرابت دارد و قابل اثبات و اصرار هم نیست اما غرابت در کلام مولانا خاصه در غزلیاتش چیزی نیست که بتوان وقوع آن را محلّ تردید یافت.

با اینهمه حتی اگر شصت و دو در معنی سن شاعر هم باشد هیچ چیز الزام نمی‌کند که آن را اشاره‌ای به ملاقات شمس دانست خاصه که در طی غزل هیچ ذکری از شمس نیست و اطلاعات ما هم در باب سال شمار عمر مولانا آن اندازه دقیق و جامع نیست که بتوان از روی یقین ادعا کرد که غیر از ملاقات شمس هیچ برخورد دیگر برای مولانا پیش

نیامده است تا او را به نحوی تحت تأثیر یک محبت پرهیجان و احیاناً زود گذر قرار داده باشد. لیکن مطالعه تطبیقی در مثنوی و غزلیات در مطالعه این غزل قرآینی را ارائه می‌دهد که ظاهراً حاکی از تقارن نظم آن با نظم موضع مشابهی از مثنوی در فاتحه دفتر دوم به نظر می‌رسد و با این حساب شاید بتوان شصت و دو را اینجا نه در معنی سن بلکه در معنی سال تلقی کرد.

چیزی که احتمال تقارن نظم این غزل را با ابیات آغاز دفتر دوم به خاطر القاء می‌کند اشتراک در پاره‌بی الفاظ و معانی است که به صورت موجود نمی‌تواند اتفاقی باشد و جز با فرض آنکه هر دو شعر در حال و هوایی واحد و مقارن هم نظم شده باشد آن را نمی‌توان به نحو دقیق و موشکافانه‌یی توجیه کرد. از جمله در این ابیات غزل که اولین آن مستند اشکال و استنباط آقای گلینارلی هم هست:

به اندیشه فروبرد مرا عقل چهل سال	به شصت و دوشدم صید و زتدبیر بجستیم
ز تأخیر بود آفت و تعجیل ز شیطان	ز تعجیل دلم رست و ز تأخیر بجستیم
ز خون بود غذا اول و آخر شد خون شیر	چو دندان خرد رست از آن شیر بجستیم

الفاظ «صید» و «تأخیر» و «خون» و «شیر» هم در ابیات غزل و هم در ابیات آغاز دفتر دوم به نحوی تداعی انگیز تکرار می‌شود و این نکته که در غزل به خاطر رهایی از «تأخیر» اظهار شادمانی می‌کند، همچنین این معنی که در اول غذا خون بوده است و آخر این خون شیر شده است، و نیز این مضمون که با روئیدن دندان غذا دیگر محدود به شیر هم نمی‌ماند، در ابیات غزل به نحوی به هم وابسته و پیوسته به نظر می‌رسد که لفظ و معنی آن ابیات آغاز دفتر دوم را بیاد می‌آورد:

مدتی این مثنوی تأخیر شد	مهلتی بایست تا خون شیر شد
تا نازاید بخت تو فرزند نو	خون نگردد شیر شیرین خوش شنو
بلبلی زینجا برفت و باز گشت	بهر صید این معانی باز گشت

و درین ابیات که مثل غزل المام به زادن فرزند، مضمون روئیدن دندان و فطام را دربر دارد و فکر تبدل خون به شیر هم در آن هست و حتی مضمون صید با آنکه در هر دو مورد یک معنی را دربر ندارد روی هم رفته ارتباط و اتصال بین کلام گوینده در مثنوی با ابیات مذکور در غزل بیش از آنست که احتمال تقارن نظم غزل را با ابیات آغاز دفتر دوم به ذهن اهل تدقیق القاء نکند و درین حال اگر مولانا از رفع تأخیر در نظم و ادامه مثنوی اظهار خرسندی می‌کند

عجب نیست که در غزل هم مثل مثنوی سال شصت و دو — یعنی ششصد و شصت و دو — را درخور ذکر یافته باشد و اینجا هم از آمادگی حسام الدین برای جذب این غذای روحانی اظهار خرسندی کرده باشد.

در واقع چون در متن غزل ذکری از شمس نیست احتمال ارتباط آن با حسام الدین چلبی خالی از اشکال است و به هر حال از مطالعه تطبیقی در مثنوی و غزلیات این احتمال که در بیت مورد استناد استاد گلپینارلی لفظ شصت و دو بالضرورة به شمس و ملاقات او مربوط نباشد به خوبی تأیید می‌شود. تصحیح قیاسی «شصت و دو» به «شصت تو» هم چون در نسخه‌های معتبر مؤیدی ندارد طرح کردنش لازم نیست اما اسناد اشارت صید شدن به شمس هم به همین سبب که در متن غزل اشارتی بدان وجود ندارد ظاهراً به کلی غیر ضروریست.

به هر حال استنباط استاد گلپینارلی ازین بیت دیوان که حمل اشارت فحوای کلام را به زمان ملاقات بین شمس و مولانا الزام می‌کند براساس متقن مبتنی نمی‌نماید و در عین حال متضمن دشواریهایی است که بدون ترک و ردّ این استنباط رفع و حلّ آنها ممکن به نظر نمی‌رسد. فی المثل اینکه در هنگام ملاقات با شمس (۶۴۲) مولانا شصت و دو ساله بوده باشد ولادت او را در سنه ۵۸۰ هـ الزام می‌کند و چنانکه اشارت رفت این فرض غیر از اشکالهایی که در تلقی روایات حاکی از کودکی مولانا به هنگام عزیمت از بلخ (۶۱۶) پیش می‌آورد مسأله تحصیل و تکمیل مولانا را هم در سالهای بعد متضمن اشکال می‌سازد. از جمله روایات مربوط به مسافرت سید برهان الدین ترمذی را که گویند یکسال بعد از وفات بهاء ولد (۶۲۸) به روم می‌آید و مدت نه سال فرزند مرشد و پیر خود بهاء الدین را تحت ارشاد می‌گیرد و او را به تکمیل علوم ظاهری و تحصیل کمالات باطنی الزام می‌کند بیمعنی و غیرممکن می‌سازد چرا که در صورت صحت این فرض هنگام ورود سید به قونیه (۶۲۹) مولانا مردی چهل و نه ساله خواهد بود که تصور احتیاج او به تحصیل علوم ظاهری و لزوم نظارت سید بر احوال او به کلی مضحک و متضمن الزام کودنی و ضعف قوای عقلی و فکری بر کسی خواهد بود که نبوغ بی نظیر او در همه احوال و آثارش پیداست و چگونه می‌توان تصور کرد که گوینده مثنوی و غزلیات در سن چهل و نه سالگی خویش هنوز به تربیت و ارشاد کسی حاجت داشته است که او را در آن سن به تکمیل تحصیل در علوم ظاهری ترغیب کند و او هم به همین مقصود به اشارت او و در سنین پنجاه سالگی برای تحصیل از

روم به شام رفته باشد؟

حال آنکه، در صورت ردّ و ترک این فرض، ولادت مولانا برفوق روایات سنتی در سال ۶۰۴ خواهد بود و او در هنگام محاصره سمرقند (۶۰۹) پنج ساله، هنگام خروج از بلخ دوازده ساله، هنگام مرگ پدر بیست و چهار ساله، و مقارن ورود سید برهان بیست و پنج ساله و در هنگام ملاقات با شمس تبریزی و هشت ساله خواهد بود و هیچ یک از این ارقام هم در احتمال صحت وقوع روایات مربوط به آنها متضمن اشکالی نخواهد بود. ابیاتی هم که از یک غزل دیگر مولانا (کلیات شمس، شماره ۷۳۲) در مقاله استاد گلپینارلی نقل می‌شود و از خطابی که در مقطع آن به شمس تبریز می‌شود برمی‌آید که شاید اشارتی به زمان ملاقات آنها باشد و از آنجمله است:

آهویی می‌تاخت آنجا بر مثال اژدها بر شمار خاک شیران پیش او نخجیر بود
دیدم آنجا پیرمردی طرفه‌بی روحانی چشم او چون طشت خون و موی او چون شیر بود
نشان می‌دهد که در رؤیای گوینده هنگام ملاقات وی با پیر روحانی موی پیر مثل شیر بوده
است و آهویی که به سوی او می‌تاخت و صید او شد بر مثال اژدها بود و چنان نیرویی داشت
که — بر شمار خاک، شیران پیش او نخجیر بود — و ظاهراً کلام متضمن اشارت به کمال
جسمانی و روحانی مولانا در هنگام ملاقات با پیر بوده باشد. نه آیا از همین اشارت پیداست
که صیاد در این هنگام پیر و صید او هنوز جوان بوده است؟

استانبول ۱۹۶۵

غزلی از حافظ

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما به . در زبان صوفیه طریقت عبارت از راه نیل به حقیقت یا طریق جستجوی آنست پس یاران طریقت که شاعر به دنبال اشارت به آنچه «پیر ما» کرد از آنها برسبیل چاره‌جویی می‌پرسد: چیست یاران طریقت بعد ازین تدبیر ما، کسانی هستند که همراه یک مرشد عارف و راه‌دان، طریق جستجوی حقیقت را با هم طی می‌کنند و وجود پیری که آنها را درین راه ارشاد می‌کند ایشان را از اینکه در ضمن طریق دچار گمراهی گردند ایمن می‌دارد.

البته راه نیل به حق نزد متشعّ زاهد و رای مسجد نیست و لاجرم آن کس که از مسجد به سوی میخانه راه می‌پوید گمراه می‌شود اما وقتی پیر این طریق گمراهی را پیش

می‌گیرد برای یاران طریقت این سؤال مطرح می‌گردد که آخر ما مریدان را به راه قبله که طریق حق است گذر چگونه ممکن خواهد بود، چون — روی سوی خانهٔ خمار دارد پیر ما؟ اما برای مرید که می‌داند اشارت پیر مطاع است و در آن جای چون و چرا نیست در پیروی از رسم و راه پیر بیم گمراهی نیست. به علاوه آنجا که مقصد حرکت جز وجه حق نیست راه‌ها تفاوت نمی‌کند و چون راه میخانه هم مثل راه مسجد به آن مقصد منتهی می‌شود چه بیمی از دغدغهٔ گم شدن هست. مستور و مست در واقع به یک قبیله — طایفهٔ طالبان حق — تعلق دارند و هر دو بدون آنکه از خود اختیاری داشته باشند، در همان راه طی طریق می‌کنند پس در طریقت هم مثل شریعت، آنها که ترسم و تعین را کنار می‌گذارند به مرتبه‌های از خودی می‌رسند و این آن خرابات رمزی است که زاهد و صوفی را با یکدیگر همراه و هم‌منزل می‌سازد و به مقصد واحد می‌رساند و اینجاست که سالک آگاه درمی‌یابد که از اشارت پیر نباید سر پیچید — چرا که به یمن اشارت و ارشاد او از راه میخانه و خرابات هم می‌توان به سرمنزل مقصود راه یافت. درست است که قصهٔ تقدیر درینجا نقش جبر را الزام می‌کند اما این جبر اگر بر احوال و اعمال انسان حاکم باشد بر مشیت و ارادهٔ حق حکومت ندارد و در واقع آنکه تقدیر مسخر حکم اوست مثل ما محکوم نیست که افعال خود را موقوف به اسباب کند پس وقتی پیر طریقت ما را از مسجد به میخانه می‌کشاند گویی می‌خواهد نشان دهد که از طریق اسباب غیرعادی — که در حقیقت متضمن نفی ضرورت قطعی در حصول اسباب برای تحقق مقصود می‌شود — نیز تقدیر الهی می‌تواند ما را به مقصد سیر که نیل به حقیقت است رهنمایی کند. این قدرت حق بر نفی اسباب که ناشی از تفوق وجود نامحدود بر وسائط و اسباب محدود و لازمهٔ آنست همانست که مولانا جلال الدین رومی هم از آن یاد می‌کند و آن را سبب سوزی — در مقابل سبب سازی — می‌خواند:

آن گمان انگیز را سازد یقین مهرها رویاند از اسباب کین

از سبب سوزیش من سودائیم در خیالاتش چو سوسفطائیم

ازین قرار برای حق مانعی نیست که گناه ما را وسیلهٔ ایصال به حق کند و طاعت را موجب سقوط و خذلان سازد و نزد شاعر که مذهب و طریقهٔ اشعری دارد این معنی موجب ایراد و اشکالی نیست پس هیچ ضرورت ندارد که راه به حق تنها از طریق مسجد بگذرد آن راه هم که از خرابات می‌گذرد ممکن است به حق برسد و بدینسان در خرابات طریقت که جامع خیر و شرست بسا که رهروان مسجد و میخانه با یکدیگر هم‌منزل نیز می‌شوند — کاین چنین

رفته است در روز ازل تقدیر ما. اینجاست که عقل، انهماک در کثرات را که گذر به خرابات تعبیری از آنست، مایه رستگاری می یابد و از اینکه دل را، در همان حبس و قیدی که در کثرات و گناهان بدان گرفتارست خوش و ایمن و فارغ از بیم و دغدغه می بیند به حیرت و جنون دچار می گردد و عاقلان که این قید و حبس را مایه رهایی می یابند به خاطر دست یابی به این قید و بند که جز درخور دیوانگان نیست بسا که خویشتن را تسلیم جاذبه جنون سازند و بدینگونه — عاقلان دیوانه گردند از پی زنجیر ما.

بالاخره، وقتی شاعر، لطف و خوبی فوق العاده بی را که در تقریر و تفسیر تعلیم خویش می یابد به آیتی که وجه حق بر وی کشف می سازد منسوب می دارد، و می گوید: روی خویت آیتی از لطف بر ما کشف کرد —، باز زبان عرفان اهل خرابات را که بر کشف مبتنی است با زبان اهل مسجد که به دنبال آیت می گردد به هم در می آمیزد و بدینگونه عارف را با زاهد هم منزل می کند، و اینکه تفسیر خود را سراپا لطف و خوبی می یابد نیز ناشی از حصر توجه به وجه حق است و پیداست که اینجا آنچه در نظر عارف جلوه دارد وجه حق است و لاجرم جز لطف و خوبی در آن چیزی قابل تصور نیست.

در دوبیت پایان غزل نیز که شاعر با لحنی مؤثر و استوار می گوید:

با دل سنگینت آیا هیچ درگیرد شبی آه آشناک و سوز سینه شبگینر ما

تیر آه ما ز گردون بگذرد حافظ خموش رحم کن بر جان خود پرهیز کن از تیر ما

اشارتی که به سوز سینه و آه آشناک دارد از توجه به نقش تضرع و دعا در نیل مراد حاکی است و این خود متضمن نفی تدبیر شخصی و قطع امید از اسباب عادی است. زیرا آنکس که به دعا و تضرع دست می زند گویی تشبث به اسباب را بی فایده می داند و بدینگونه وارد قلمرو مشیت که حاکم بر جبر و تقدیر و فایق بر وسایط و اسباب است می گردد و لاجرم باز طرز فکر کسی را نشان می دهد که تمسک به اسباب را در نیل مراد الزام نمی کند و عجب ندارد که از غیر طریق اسباب عادی نیل مقصود برای طالب حق قابل حصول باشد. این هم که این دعای آشناک مقرون با آه و تضرع از جرم گردون می گذرد و از جسم فلکی که نزد قائلان به اسباب (= حکماء) خرق و التیام در آن راه ندارد عبور می کند شاهدی دیگر بر قول شاعر به نفی وسایط و اسباب است. درین صورت تیری که جز دعای عارف دلسوخته نیست از جسم فلکی هم مجال عبور دارد و عجب نیست که شاعر اینجا ضرورت پرهیز از تأثیر آن را در ضمن خطاب به نفس به مدعی منکر خاطر نشان سازد و بدینگونه وجود موارد و احوالی را

که اسباب عادی در آنجا مؤدی به غایت های عادی و معهود نمی گردد خاطر نشان نماید و تصویر دنیایی را رقم زند که در آن از میخانه نیز، مثل مسجد، به حق راه هست و توفیق و خذلان حق بیش از تمهید اسباب و وسایط در آنجا تأثیر دارد — دنیای ماورای اسباب.

تهران — ۱۳۵۲

طنزنویسی

طنزنویسی تعبیه یی است هنرمندانه که در وجود انسان اشک را به لبخند تبدیل می کند و درد را به شادی. اما ظرافت طبع هنرمندست که می تواند این لبخند محبوب را که درون هر اشک، درون هر درد، و درون هر زندگی پنهان است بیرون بیاورد، جلوه دهد و آن را به جای اشک و دردی بنشانند که بی انصراف از آن روح نمی تواند شوق و شادابی خود را حفظ کند و به یأس و بدبینی کشنده نیفتد. با این تعبیه ظریف است که انسان توانسته است حتی در نامساعدترین احوال تاریخ خویش آنچه را در دل دارد بی ترس بیان کند و در عین حال کسانی را که نیز افشاء آنچه وی در دل دارد به زیان آنهاست زیاد نرنجانند و به خشونت و خیره سری بیشتر وادار نکند.

ازین گذشته بسا که در یک طنز استادانه، خواننده می تواند نه «بر» قهرمان حکایت — قهرمان مورد طنز — بلکه «با» او بخندد، از آنکه طنزنویس حتی می تواند قهرمانی را که در وجودش یک چیز خنده دار مورد طنز هست تبدیل کند به یک کاشف — کاشف آن چیز — و این جاست که طنز به اوج می رسد و لطف و ظرافت آن مانع می شود از آزرده گی ها و خشونت ها... البته این لبخند محبوب معمایی در زندگی انسان همه جا هست. نکته آن است که آن را بتوان بیرون آورد و شناخت. حتی در جدی ترین و عبوس ترین چهره های زندگی نیز لامحاله یک چیز خنده دار هست، اما تنها دقت و هوشمندیست که آن را می تواند کشف کند. آن هم در صورتی که از یک دیدگاه درست به آن نگاه کند.

از مرگ چیزی دردناک تر هست؟ مرگ که ارمغانی جز اشک و آه ندارد و قلب را در طوفان درد و تأثر خفه می کند. اما همین مرگ آکنده از وحشت و درد برای یک هوشمند نکته بین که از دیدگاه درست به آن نگاه می کند پوچ است و خنده دار. موجود پر قدرتی که درگیر و دار غرور و بدهرجام خویش می خواهد تمام کاینات را لگام بزند و حرکات اجرام آسمانی را نیز به دلخواه خویش نظم و نظام بخشد یک دفعه در یک چشم به هم زدن به

خاک می افتد، نه اراده دارد نه حرکت، نه می تواند از جا تکان بخورد و نه حتی یک مگس را می تواند از خود دفع کند و گویی تمام قدرت و ارادهٔ پایان ناپذیر لجام گسیخته اش باد هوا می شود و تمام. کسی که از یک نظرگاه بلند، و دور از تأثرات قلبی، به این غرور در خاک رفته می نگرد نمی تواند از خنده — هرچند خنده یی تلخ و یأس آمیز — خودداری کند و باد و بروت «یارو» را درخور یک خندهٔ عارفانه و عبرت آمیز نبیند.

این خنده شاید بیش از حد جدی و بیش از حد دردناک باشد اما مگر در زندگی — در حیات روزانه — هم چیزهای دردناک بسیار نیست که بیش از یک لبخند طنزآمیز نمی ارزد؟ هم زرنگی ها و سادگی های بیش از حد مایهٔ خنده می تواند شد هم خست ها و ولخرجی های بیش از حد. آیا نمایشنامهٔ «خسیس» اثر مولیر را دیده اید؟ در وجود این آقای «هارپاگون» خست یک درد بی درمان است. این خست نفرت انگیز پیرمرد که خود وی آن را صرفه جویی و احتیاط می خواند، برای اهل خانه که زیر دست وی و محکوم به گرسنگی و محکومیت دایم هستند البته دردناک است و سرشار از محنت و اشک. اما از دیدگاه کسی که خودش به این عذاب دردناک محکوم نیست، چه؟ چنین کسی را که از دور، از دیدگاه درست، به کارها می نگرد و می بیند خسیس بی نصیب از ترس آنکه مبادا یک روز، آنچه او ولخرجی می خواند به گدائیش بیندازد، تمام عمر را مثل یک گدا زندگی می کند، سراسر عمر و وجود وی را چیزی می یابد مضحک و مسخره آمیز.

بدینگونه، هر چیزی در زندگی انسان یک جنبهٔ مضحک دارد که فقط کسی می تواند آن را به درستی کشف و درک نماید که از دیدگاه مناسب ببیندش و دور از خشم و تأثر. این دیدگاه اهمیت بسیار دارد زیرا بی آن، جنبهٔ مضحک امور کشف شدنی نیست آنچه ظرافت^۵ نام دارد و آثار طنزنویسان را برای ما جالب و دلایز می کند در همین نکته است که این نویسندگان توانسته اند از دیدگاه مناسب به دنیا نگاه کنند و بدین ترتیب پوچی درد انگیز اما غالباً خنده داری را که در آن هست کشف و بیان نمایند. نویسندهٔ طنز پرداز و فکاهی نویس حاجت ندارد که برای شکار مضمون خنده دار ساعت ها در کمین حوادث بنشیند و از رویدادهای زندگی آنچه را با مقصود وی مناسبت دارد برگزیند. در هرچه بنگرد می تواند مضمونی را که مطلوب اوست پیدا کند به شرط آنکه از دیدگاه مناسب به دنیا نگاه

^۵ Humour

کند. زندگی پر است از چیزهای خشم انگیز که آدم‌های سختگیر را دیوانه می‌کند اما کسانی که به آسانی درک می‌کنند آدم نمی‌تواند تمام دنیا را با خواست و اراده خود منطبق نماید با هوش ظریف نکته‌یاب خود جنبه‌های مضحک آن چیزها را کشف می‌کنند و بعد — آسان گیر و خونسرد می‌شوند و از درد و مصیبتی که ره آورد خشم و تأثرست خود را منصرف می‌دارند. نویسندگان آثار فکاهی که این کتاب نمونه‌یی از طرز فکر و بینش آنهاست این جنبه‌های مضحک زندگی را برجسته‌تر نشان داده‌اند و بارزتر. در تمام بنیادهای^۵ انسانی این جنبه مضحک وجود دارد و در همه گوشه و کناره‌های زندگی آن را می‌توان یافت. از جمله، در بین بنیادهای اجتماعی، هیچ چیز جدی‌تر، خشن‌تر، و بیرحمانه‌تر از عدالت نیست. از عدالت انسانی که تقریباً همه جا همراه است با استطاق، مجازات، حبس، و حتی شکنجه. بسیار خوب، باز اینها یک حرفی است. اما اعدام چه؟ ... درباره اعدام هیچ درست فکر کرده‌اید که چیست؟ یک گنهکار را جامعه به سبب تجاوزی که وی به حدود و حقوق آن کرده است مجازات می‌کند. حبشش می‌کند و او را از آزادی — که شاید بتوان گفت به این صورت که در بعضی جوامع انسانی هست جامعه و نظم و انضباطش آن را به وجود آورده است — محروم می‌کند. این، البته نامعقول نیست و راهی به دهی می‌برد. چیزی را که جامعه به این آدم داده بود، حالا از او پس می‌گیرد. اما در مورد اعدام چه؟ آیا حیات، این خور و خواب و خشم و شهوت ناچیز را که حتی گاو و استرو مار و مور هم از آن بهره دارند، جامعه به این آدم داده است تا حق داشته باشد آن را با یک حکم، با یک رأی، و با یک مشورت سرسری و عجولانه از وی باز پس بگیرد؟

به علاوه، آیا اگر جامعه انسانی — روح انسانیت را می‌گویم — به زبان آید آشکارا نخواهد گفت که من در هیچ یک از این بنیادها، که عنوان انسانی هم دارند، نماینده و وکیل و سخنگویی ندارم و این آقایان حاکم و قاضی و وکیل دعاوی و مستنطق و مدعی العموم را که به نام من حرف می‌زنند به هیچ وجه نمی‌شناسم و از خود نمی‌دانم. با اینهمه، فریاد این زبان بسته — جامعه انسانی را عرض می‌کنم — به جایی نمی‌رسد. قانون عدالت اجراء می‌شود و بدبخت متهم محکوم.

بسیار خوب، آن متهم که از دیدگاه خویش، دیدگاه عادی که غالب مردم از همانجابه این بنیاد پر عرض و طول عدالت می‌نگرند نگاه می‌کند آن را چه می‌بیند؟ یک قتلگاه، یک

سلاخ خانه که آقای مدعی العموم با تمام عمله جات دستگاه خویش در عرصه محدود و سربسته آن جزیه سربریدن و شقه کردن و پوست کندن متهم راضی نمی شوند. برای آنها، که البته اصل قضیه و حقیقت صحت و سقم اتهام را به درستی هم نمی دانند، قضیه کاملاً جدی است و قانون نمی تواند شکار خود را از دست بدهد. اما کسی می تواند جنبه مضحک قضیه را کشف کند که به ناقص بودن قانون و تغییرناپذیری آن نگاه کند و به خشونت و خونسردی غیر-انسانی و تغافل آمیز مجریان آن، اینجاست که ماهیت واقعی قانون و مجریان برملا می شود و قانون و مجریان آن عبارت می شوند از وجودهایی کور و بیرحم و آکنده از قساوت و غیرانسانی.

اما فقط وقتی این بیرحمی کور و سفاهت آمیز قانون بشری آشکار می شود می توان جنبه مضحک آن را شناخت. بله، از دیدگاه یک فکاهی نویس است که عدالت، با وجود تمام اسباب و وسایل وحشت انگیزی که دارد، با وجود استنطاق، شکنجه، پاسبان، نطق و خطابه، لباس سیاه و کلاه شاخدار که همه برای ترسانیدن و آزار دادن خلق خدا اختراع شده است، باز چیزست پوچ، بیمعنی، و حتی خنده دار و نه آبا آدم هایی که در ظاهر چشم بینا و عقل سالم دارند وقتی مرتکب سفاهت می شوند برای ما موجب خنده می شود. بسیار خوب آقای قاضی، که به قول مولوی در بین متهم و مدعی حکم جاهلی را در بین دو عالم دارد، وقتی سفاهت می کند و با اعتماد و اطمینان، رأی قاطع و قساوت آمیز خود را صادر می کند آیا این اعتماد سفاهت آمیزش درخور خنده به نظر نمی رسد؟ بدون شک جنبه خنده داری که در کار جناب قاضی هست ناشی از همین نکته است.

دلم نمی خواهد در مقدمه یی که اینجا بریک مجموعه داستانهای فکاهی می نویسم آن قدر اسم های قلنبه و نامائوس حکماء و نقادان و محققان مختلف را از باب شاهد و نمونه ذکر کنم که خواننده ذوق و لذت داستان ها را که درین مجموعه موسوم به حضرت فیل هست فراموش کند و از آن اقلیم خارج از دنیای زمان و مکان خویش بیرون آید اما سربسته عرض می کنم که خنده را بسیاری از صاحب نظران ناشی دانسته اند از اینکه خنده کننده نوعی تفوق احساس می کند بر کسی که وی براو می خندد — خاصه تفوق بر عقل و فهم او. فی المثل عدالت وقتی درین مجموعه، در قصه یی به همین نام، در مورد آقای توماس میلیو انجام می شود — اما کدام متهم هست که تا حدی عین همین توماس میلیو نباشد؟ — بدون شک سفاهت واقعی است و حتی چیزی آنسوی سفاهت و البته طنزنویس حق دارد دستگاه

عدالت را دست بیندازد و تفوق فهم و درایت خود و هر انسان عادی و صاحب وجدان را بر آن نشان دهد. اما اگر آقای میلیوبه این سفاقت که آن قدر خشونت و قساوت خلاف اخلاق و وجدان هم با آن همراه است، تسلیم می شود چه چاره دارد؟ مگر می تواند دست تنها با یک جامعه، یا در حقیقت با یک دستگاه عظیم و عاری از عقل و وجدان که به نام آن سخن می گوید، به پیکار برخیزد؟ اما طنزنویس که این دستگاه را با ظرافت و طبیعت خاص خود دست می اندازد با قصه یی که به نام عدالت می نویسد به این دستگاه عاری از تزلزل اعلان جنگ می دهد. وقتی شما را بر سفاقت تأثرانگیزی که درین بنیاد انسانی هست می خنداند در عین حال سبب می شود که شاید یک روز شما در کنار یک میلیو، یک توماس میلیوی دیگر، قرار گیرید و او را دیگر در پنجه بیرحم قانون و عدالت تنها نگذارید. شاید...

باری این جنبه مضحک که در عمق قضایا هست البته اختصاص به عدالت ندارد و به یک مملکت و یک قوم و یک عصر هم محدود نمی شود. در همه احوال و شؤون زندگی هست و البته در همه جای دنیا و در همه اعصار. شما ترکیب یک «شتلیا» — ببخشید یک شرکت تضامنی لوازم یدکی اتومبیل — را که این کلمه علامت اختصاری آن و عنوان یک قصه این مجموعه هم هست، چنانکه درین قصه فکاهی تصویر شده است نگاه کنید: چیزی است عادی، رسمی و جدی که در شکل معمولی و ظاهری خویش هرگز قادر نیست، از بیرون شرکت، لب های شما را به خنده باز کند. آقای نوری از آقای سلیم رمزپشت هم — اندازی را یاد می گیرد، آقای سلیم آنچه را مدیر شتلیا به او یاد می دهد اجرا می کند و تمام این جماعت به نام این شرکت که «هیچی» در بساط ندارد، با پشت هم اندازی چیزهایی را که باید لحظه به لحظه از صاحبان واقعی آن چیزها خریداری کند، به بهای فوق العاده به مشتریهای ساده لوح قالب کند و جیب آنها را با دروغ و ترفند خالی نماید. ماجرا به همین یک شتلیا محدود نیست، آیا هر روز در همین شهر طناز سراسر فریب و دروغ طهران خودمان با نظیر این شرکتها روبه رو نمی شوید؟

آقای «ظا» — امیدوارم این حروف را با اسم هیچ شخص معینی تطبیق نفرمائید — مثل یک مدیر جدی در «شرکت توزیع و نصب کولر ورج» کار می کند و آقای «ج» و «صاد» هم که وسایل مورد احتیاج مردم را در آنجا برای شرکت سفارش می دهند یا تهیه می کنند نیز ذره یی قصد شوخی و مسخره ندارند. اما کولری هم در اختیار این شعبة ورج وجود ندارد و این هم واقعیت مالی و اقتصادی است و شوخی بردار هم نیست. مگر زندگی

که این طور خشن و بیرحمانه جریان خود را طی می‌کند برای آدم‌های جدی که دنبال پول و ثروت و آنچه خودشان آن را به نام واقعیت می‌خوانند می‌روند فرصت شوخی و خنده هم باقی می‌گذارد؟ البته شرکت همان «شتلیا» ست و صورت دیگری از آن «واقعیت» را در یک جای دیگر دنیا عرضه می‌دارد. به هر حال اینجا هم مثل آنجا، دروغ هست، گرانفروشی هست، تقلب و تدلیس هست، خلف وعده هم هست اما هیچ کدام ازینها — در حد خود — نه شوخی است نه مسخره‌آمیز.

پس جنبه مضحک قضیه در کجاست؟ در مسأله دیدگاه. شما از «شتنکو» — شرکت توزیع و نصب کولرورج — یک کولر می‌خرید. خوب، کولر هم یک حاجت ضروری است. زیرا گرمای تند آتش مزاج تابستان طهران که به زودی — این را مخلص دارم در اوایل خردادماه می‌نویسم — روی جهنم را سفید خواهد کرد شوخی بردار نیست. اما آقای «ظا» مدیر فروشگاه «شتنکو» که آدم مردم‌آمیز زبان‌آوری هم هست متأسفانه نمی‌تواند به شما راست بگوید. پول شما را نقداً دریافت می‌کند، و برای دریافت و تحویل آنچه شما سفارش می‌دهید به هر نحوی هست شما را تا آخر تابستان منتظر نگه میدارد تا عاقبت بعد از چند فصل دعوی و مرافعه کولر را با صد جور اشکال و ایراد، به شما تحویل دهد. اما آخر کجای این ماجرا مضحک است؟ در واقع از دیدگاه عادی که یک مشتری گرم‌زده و بی‌حوصله نگاه می‌کند، قضیه نه فقط مضحک نیست بلکه گریه‌آور و نفرت‌انگیز هم هست. اما فکاهی نویسنده دست شما را می‌گیرد و می‌برد به جای آقای «ظا» می‌نشانند که تصویر برگردانی است از آقای مؤسس و مدیر «شتلیا». ازین دیدگاه است که جنبه مضحک ماجرا کشف شدنی است شما در «شتنکو» به جای آقای «ظا» می‌نشینید و از دیدگاه آقای نوری در «شتلیا» به ماجرا می‌نگرید. حالا ملاحظه می‌کنید «شتنکو» یعنی «شتلیا» و شتلیا هم یعنی کشک. اما چرا زودتر ازینها «شتنکو» را از دیدگاه آقای «ظا» نگاه نکردید تا ملتفت شوید با «شتلیا» سروکار دارند و «شتلیا» هم چیزی نیست جز تبانی و دروغ و پشت‌هم‌اندازی یک مشت آدم بیکاره؟ برای آنکه در آن غلیان خشم و نارضایی یک آدم عادی نمی‌تواند به این جنبه ماجرا نگاه کند. فقط طنزنویس است که از دیدگاه خود و دور از خشم و تأثر بیجا دنیا را آکنده می‌بیند از چیزهای مضحک و مسخره.

در تمام کارهای جدی و تراژیک دنیا این جنبه مضحک هست و عصبانی‌ترین آدم‌ها را هم که از دیدگاه مناسب به آنها بنگرد ممکن است به خنده بیندازد. شهردار لایقی

که شما انتخاب می‌کنید — اگر اصلاً انتخاب می‌کنید — چه جور آدمی است و به خاطر کدام مزایایش او را جلومی‌اندازید؟ ازدواج بی‌قاعده و احیاناً نامناسبی که انجام می‌دهید روابط و مناسبات خانوادگی شما را ممکن است به چه شکل عجیبی در بیاورد؟ زندگی معمولی و عاری از شور و حرارت شما با علیامخدره که به علت توجه به واقعیت‌های مالی احیاناً به او هیچ توجهی نمی‌فرماید با چه نوع ماجراهایی گره می‌خورد؟ از دیدگاه عادی که خودتان، به این قضایا بنگرید، که گاه نمی‌توانید عمق جنبه‌های مضحک و مسخره‌یی را که درین چیزها هست درک کنید اما دیدگاه مناسب را کیست که به شما عرضه می‌دارد؟ در مجموعه حاضر عزیزنسن در قصه شهردار لایق، مارک تواین در روایت من پدر بزرگ خودم هستم، چخوف در داستان زن دار و فرش و... و نویسندگان توفیق در نقل و تألیف آنها و ابداع نظایر این قصه‌ها.



در ادبیات، نوشتن چیزهای فکاهی، بی‌شک دشوارتر و ظریف‌تر از نوشتن چیزهای جدی است. یک جای دیگر — شعر بیدروغ — در این باره بحث کرده‌ام و گمان دارم درک و فهم چیزهای مضحک، که طنز و لطیفه نام دارد، بیشتر هوش انسان را به چالش و رویارویی می‌طلبد تا قلب و احساس او را. اکثر مردم از حیث قلب و احساس با هم شباهت دارند تفاوت مراتب در عقل است و هوش. پیداست که ابداع چیزی که هوش و عقل اکثر مردم را ارضاء می‌کند مهارت و قدرت بیشتر می‌خواهد تا ابداع اثری که فقط با قلب مردم سروکار دارد و با احساس آنها. بسیاری طنزنویسان در حقیقت نوابغ بزرگ بوده‌اند. مارک تواین با لطیفه‌های خویش تمام امریکا و انگلستان را تسخیر کرد و می‌گویند یک بار ابراهام لینکلن رئیس جمهور امریکا جلسه هیئت دولت را تعطیل کرد تا یک اثر او را با فراغت خاطر مطالعه کند. آنتوان چخوف نویسنده روس یک طنزنویس جدی بود که می‌توانست ابتذال را هر قدر در نقاب جلال و جبروت ظاهری روی پنهان کرده باشد، بی‌نقاب کند و برملا. این طنزنویسان غالباً قاضی‌هایی هستند خشن و سختگیر اما آنچه آنها محکوم می‌کنند حیات انسانی نیست ابتذال و بی‌عدالتی است که حیات انسانی دایم در معرض تجاوز آنهاست.

انتخاب و ترجمه آثار ازینگونه نویسندگان البته ذوق لطیف می‌خواهد و قریحه روشن. اما این مجموعه را آیا فقط ترجمه‌یی چند ازین گونه آثار باید تلقی کرد؟ ظاهراً

قضیه به این سادگی نیست و چنین ترجمه‌یی از تصنیف و ابداع کمتر به نظر نمی‌رسد. در حقیقت لحن عبارت در نقل این قصه‌ها به قدری فارسی است و اشخاص داستان به اندازه‌یی طبع و نهاد انسانی دارند، که این داستان‌ها را به آسانی نمی‌توان ترجمه ساده خواند و آنها را فقط به محیط و عصر نویسندگان غیر ایرانی خودشان منسوب داشت.

طنزنویسی، مخصوصاً برای عامه، زبانی دارد که ورای زبان داستان‌های جدی است. تنها عبارت از به کار بردن لغات شکسته و عامیانه نیست. شامل به کار بردن الفاظ و تعبیرهایی است که خودشان می‌توانند از راه تشبیه و کنایه چیزهای جدی را تبدیل کنند به چیزهایی مضحک. استاد دهخدا ی فقید، نویسنده چرند و پرندهای صوراسرافیل، گویا اولین کس بود که در فارسی این زبان را شناخت و درست به کار برد. اما این زبانی است که همه طنزنویسان ما به سر آن راه نبرده‌اند. نمی‌دانم داستان «کباب غاز» را به قلم سید محمدعلی جمال‌زاده خوانده‌اید یا نه؟ این، یک داستان چخوفی است آکنده از لودگی و ظرافتی که در طرز فکر و برخورد همقطارهای اداری است — در چهل سالی پیش ازین. اما لغت‌های نامأنوس و تعبیرات قلبیه که گاه در آن قصه هست فهم آن را برای عامه مشکل می‌کند و لذت بردن از آن را مشکلتر. اما «توفیق» این زبان را خیلی خوب به دست آورده است و خیلی هم استادانه مهارش کرده. شاید برای شما که این یادداشت را در باب طنزنویسی می‌خوانید این نکته به خودی خود چندان مهم یا چندان محسوس نباشد اما برای من که سروکارم غالباً با درس و بحث زبان فارسی و ادبیات آن است، نکته‌یی است مهم و یادکردنی.

چون از ادبیات فارسی سخن در میان آمد باید این نکته را هم بیفزایم که طنزنویسی در ادبیات ما گاه بیش از حد مجاز آلوده به شوخی‌های راجع به امور جنسی شده است. درست است که این کار هم به عسجدی و سوزنی و عبید زاکانی و یغما و قاتانی و ایرج و امثال آنها که نزد ایشان طنز و هزل به هم آمیخته است اختصاص ندارد، درست است که در ادبیات غربی هم از لوکیان^۱ یونانی زبان گرفته تا بوکاتچو^۲ ایتالیایی و رابله^۳ فرانسوی گاه لطایف و طنزهایشان از همین گونه بوده است اما آنچه طنز قدما را به هزل و حتی به وقاحت و شناعة می‌کشاند تا حدی سبیش یک عکس‌العمل ذهنی آنها بوده است برضد اهل

^۱ Lucian ^۲ Boecacio ^۳ Rabelais

سالوس و ریا که ادب پوچ لفظی را نقابی می ساخته اند — برای متانت و وقار دروغین خویش.

یک نکته دیگر هم باید در باب این مجموعه بگویم. با وجود ظاهر محقر و ساده‌یی که دارد، این مجموعه ترکیب مناسبی است از شوخی‌های ظریف، و متلک‌های گوناگونی که انسان را می‌خنداند و به فکر فرومی‌برد. پوچی‌های خلاف انتظاری را که همه جا در زندگی انسان هست و گرفتاریهای احمقانه‌یی را که زندگی آدمیزاد هیچ وقت از آنها خالی نبوده است به خوبی برملا می‌کند و جنبه‌های دردناک اما مضحک آنها را نشان می‌دهد. در حقیقت انتخاب و ترجمه چنین قصه‌هایی که این گونه با زندگی «روزمه» منطبق باشد کاری است دشوار که شیوه ملیح بیان عامیانه «توفیقی» به طرز نقل و روایت آنها لطف خاص بخشیده است. باید به «کاکا» تبریک گفت که این کار را هم مثل کار روزنامه نگارش جدی تلقی کرده است و با صمیمیت، والسلام.

طهران — خردادماه ۱۳۴۷



هنگام نقل این گفتار کتابی که این سطور مقدمه آن محسوب می‌شد و «حضرت فیل» نام داشت، در دسترس نبود. ناچار آن را از نسخه اولی که برای این منظور تحریر شد نقل کردم. تفاوت‌هایی که بین این متن و نسخه چاپی هست — اگر هست — اندک است و به هر حال ناشی از حذف برخی عبارتهایی است که برای چاپ در آن هنگام اجتناب ناپذیر به نظر رسیده بود.

عذر تقصیر

چنان دیدم که هیچ کس کتابی نمی‌نویسد الا که چون روز دیگر در آن بنگرَد گوید: اگر فلان سخن چنین بودی بهتر گشتی و اگر فلان کلمه بر آن افزوده شدی نیک تر آمدی ~ این گفته معروف را که ترجمه سخن عماد کاتب اصفهانی است و سی سال پیش ازین در آغاز مقدمه دومین چاپ دو قرن سکوت سرلوحه طبع تجدید نظر شده آن کتاب قرار دادم درین مدت بارها تجربه کرده‌ام و همواره درست یافته‌ام. کیست که خودش با سیر زمان در طریق تحول راه پیوید و از اینکه نوشته او یک دوران گذشته از عمرش را متحجر سی‌کند و دور از امکان تکامل نگهمیدارد گه گاه احساس ناخرسندی نکند؟ در واقع در

بعضی موارد که مقاله یا اثری از سالهای گذشته را در یک مجموعه تازه به چاپ می‌سپارم و سوسه می‌شوم تا آن را با آنچه امروز در آن باب می‌اندیشم مناسب سازم اما وقتی بدین کار دست می‌برم و می‌بینم بایست تمام آن را از سر تا بن به گونه‌ی دیگری تحریر کنم ازین هوس باز می‌آیم.

اینجا شاید این نکته که در آن طرز دید ناقص یا شیوه بیان مبهم، تصویر دوره‌هایی از عمر را که با تمام نقص و ابهامش آن را پشت سر گذاشته‌ام می‌نگرم و خود را در فاصله‌ی بیش و کم دور که مرا از آفاق آن دوره‌ها جدا می‌دارد می‌بینم به من تسلی خاطر می‌بخشد اما می‌دانم و یقین دارم که در آنچه امروز می‌نویسم نیز اگر سالها بعد، از فاصله‌ی که مرا از دنیای امروز جدا می‌کند دیگر بار از روی تعمق و از دیدگاه تجربه دنیای فردا بنگرم باز و سوسه می‌شوم که آنچه را امروز نوشته‌ام به صورتی تازه در آورم فلان معنی را به شکل دیگر تقریر کنم و فلان اندیشه را به صورتی جز آن در بیان آورم. شک نیست که این وسواس در بین همگنان به من اختصاص ندارد و هر کس خود را در باب آنچه می‌گوید و می‌نویسد مسؤول حس می‌کند ناچار از اینکه در گفته خود نشان بیدقتی بیابد یا خطای اجتناب‌پذیر خود را موجب اشاعه اندیشه‌ی ناسنجیده و عاری از اتقان در بین کسانی که شاید به او بیش از حد ضرورت حسن ظن و اعتماد نشان می‌دهند می‌نگرد البته دچار دغدغه می‌شود.

چه می‌توان کرد؟ مجموعه اثر انسان هم مثل عین او جز به تدریج و تآنی راه کمال نسبی ممکن خویش را نمی‌پوید و ناچار در هر مرحله از عمر آنچه از دست و زبان وی می‌آید در مرحله دیگر جز نشانه‌ی از نقص گذشته‌اش نیست اما این نقص گذشته هم امری اجتناب‌ناپذیر است که شعور بدان و عبور از آن جز برای کامل نظران و دهروان طریق تکامل ممکن نیست و مجرد توجه بدان نشان تحقق و ادامه سردر مدارج کمال نسبی است که من هرگز در حق خود به چنان پندارهایی دچار نشده‌ام.

باری کدام نویسنده هست که در تمام آنچه می‌نویسد هرگز جای ایرادی باقی نگذارد؟ درست است که هر کس چیزی نمی‌نویسد و با دقت مراقب خطای دیگران می‌نشیند، خود ارتکاب خطا نمی‌کند اما انسان نمی‌تواند از بیم آنکه مبادا گه گاه بلغزد و قدمش خطا کند و احیاناً ناخواسته پای کسی را لگد نماید، در سر جای خود بنشیند و قدم از قدم برندارد و بدینسان ایمنی از ملامت و خطا را به بهای بیکاری و واماندگی به دست آورد. در واقع فقط کسی اشتباه نمی‌کند که از ترس اشتباه به هیچ کاری دست نمی‌زند. اما

آنکس که می‌داند انسان در آنچه می‌کند و در حدّ قدرت محدود اوست هرگز از خطا ایمن نیست از بیم ارتکاب خطا خود را محکوم به سکون و رکود نمی‌کند و به اینکه در مقابل یک خطا که ازو سر می‌زند ده‌ها حقیقت هم از جستجوی او روشن و حاصل شدنی می‌نماید خرسند می‌گردد و از ادامه کار و جستجو باز نمی‌ایستد.

به هر حال بسیاری از اینگونه خطاها لازمه نقص انسانی و محدودیت امکانی است و هیچ کس نیست که به نحوی از انحاء به ارتکاب آن دچار یا ناچار نشده باشد. از افلاطون و ارسطو گرفته تا ابن سینا و غزالی، فی المثل، هیچ اندیشه‌یی در اقوال حکما نیست که دیگران ده‌ها برهان در ردّ آن نیاورده باشند. از محققان عصر ما آنها هم که هیچ لغزش و خطایی را بر دیگران نبخشوده‌اند، خود بارها در آنچه نوشته‌اند خویشتن را مستحق طعن و ملامت ساخته‌اند. درست است که توجه به این نکته‌ها گاه برای من نیز مایه تسلی می‌شود اما غالباً از این که در برخی نوشته‌هایم دیگران را به خاطر خطاهایی که از خطاهای من بیشتر نیست به سختی ملامت کرده‌ام خود را معروض ملامت وجدان می‌یابم.

طرفه آنست که گاه در همان اعتراضی که بر خطای دیگری کرده‌ام خود نیز دستخوش خطایی دیگر شده‌ام و می‌توانم نشان دهم از همکارانم کسانی هم که هرگز از لذت خطاپوشی تمتع نبرده‌اند بارها به این لغزش دچار شده‌اند و اگر به ضعف بشری و محدودیت امکانی انسان توجه می‌کردند بسا که در تخطئه دیگران، تدریجاً لحنی آرام‌تر و شیوه‌یی مسامحه‌آمیزتر پیش گرفته بودند. در آنچه به من مربوط می‌شود همواره تدارک و اصلاح هر خطایی را که ممکن یافته‌ام از یادآوری خودداری نکرده‌ام و هرگز به خود اجازه نداده‌ام با سکوت در آن باب خواننده‌یی را که حسن ظنی در حق من دارد عمداً در جهل و خطای خویش باقی نگهدارم. هم اکنون که این یادداشت را می‌نویسم این معنی که چند خطای ناشی از سهو القلم، در بعضی نوشته‌های خویش یافته‌ام و هنوز برای اصلاح آنها در ضمن تجدید چاپ کتاب فرصتی پیدا نکرده‌ام شبها خواب از چشمم ربوده است و با آنکه خواننده هشیار خود از عهده تصحیح آن برمی‌آید نمی‌توانم درینجا، ضمن پوزش از وی، از ذکر بعضی از آنها خودداری کنم و فرصت اصلاح را که صحبت از گفتار عماد کاتب برایم پیش آورده است در چنین موضعی از دست بدهم و آنچه را خواننده خود از روی قرینه و به حکم فحوای کلام می‌تواند درست آن را به آسانی درک کند به سکوت برگذار کنم.

درست است که بعضی ازین غلطها، مثل آنکه در نقد تاریخ ایران کمبریج مجلد

پنجم، در مجموعه نه شرقی نه غربی، یکجا به جای نام وشمگیر بن زیار به خط اسفاریز شیریوه نوشته ام یا در آریادداشتهای مقاله اسلام در ایران، در مجموعه دفترایام در مورد داستان یزید بن مهلب و قصه عربی که لباس ایرانیان پوشید نام کتاب خزبوطلی، تاریخ-العراق فی ظلّ الحکم الاموی / ۳۱۰ را به دنبال مأخذ دیگر که مأخذ اوست ذکر نکرده ام یا در یادداشتهای از کوچه زندان یکجا شعر یزید را به دیگری منسوب کرده ام، در غلط نامه هایی که به چاپهای آینده این کتابها افزودنی است قابل اصلاح است اما مواردی هم هست که مجرد غلطنامه مشکل را حل نمی کند و ایضاح و اعتذار، خالی از ضرورت نیست.

ازینجمله اگر در کارنامه اسلام لحن بیان که گاه شوری حماسی دارد که درخور بیان مورخ نیست عذرم تا حدی آنست که هنگام تحریر آن کتاب مخاطب جوان را به تحذیر از اعتماد زیاده بر تفوق غرب محتاج می یافتم و برای آنکه وی را به عمق و عظمت استعداد خود وی تنبیه کنم این طرز بیان را سودمند و ضروری شناختم اما این امر به هیچ وجه ناظر بدان نبود که خواننده جوان را به مشاغبه و مکابره در باب حقیقت اغراء کنم — چنین اندیشه یی از من دور باد! همچنین در نه شرقی نه غربی آنجا که به سؤال معروف مونتسکیو و پاریسی های کنجکاوش جواب داده ام دعویهایی هست که اکنون دیگر جرئت نمی کنم آنها را با همان لحن قاطع و با آن مایه اطمینان بر زبان آورم و چنان می نمایم که اگر امروز می خواستم به مونتسکیو جواب دهم شاید به آسانی چنان سخنانی بر زبان نمی آوردم و وسواسی که عماد کاتب بدان دچار شد مرا بدان وامی داشت تا آن پاسخ را به شیوه یی دگر به بیان آرم معهذرا عذری که درین باب دارم آنست که آنچه آن دعویها را اکنون قابل تأیید نشان نمی دهد به نام آنچه موضوع بحث و کنجکاوی پاریسی های مونتسکیو واقع بوده است انجام نشده است به نام چیزی انجام شده است که موضوع آن کنجکاوی ها، در آن باب مسؤولیتی ندارد و به خاطر آن چیز نمی توان آن را درخور طعن و ملامت یا عاری از مفاخر و مآثری که بدان منسوب شده است یافت.

باری، در باب آنچه اصلاح و تدارک آن در مجال محدود برای من ممکن شده است در غلطنامه ها و زیرنویس ها و یادداشتهای مقالات و کتابها هر جا فرصتی یافته ام، از جمله در جای جای کتاب حاضر، از رفع اشتباه ها در تصحیح خطاها و سهوا خودداری نکرده ام اما در مواردی که توجه به خطای رفته دست نداده است یا هنوز فرصت برای اصلاح آنها حاصل نشده است و ممکن است هرگز هم نشود تأسف دارم و با اینهمه نمی توانم خود را بر تمام آنچه

نوشته‌ام سنجاق کنم و هر وقت و هر جا در یک سخنم موردی برای تخطئه و تردید پیش آمد از صحت قول خویش دفاع کنم یا از خطایی که در آن رفته است پوزش بخواهم. خاصه که بسیاری از خطاهایی که اینجا و آنجا هست، و تأسف و تردید عماد کاتب را بر من الزام می‌کند، چنانست که هیچ نویسنده‌یی از وقوع در آنها مصون نیست و لااقل در پاره‌یی موارد منشأ آن را همان چیزی می‌یابم که ادیبان ما «توزع خاطر» می‌خوانده‌اند و در چهارمقاله نظامی عروضی داستان دبیری پرمایه که در گرما گرم سخن آفرینی خویش عبارت نابه‌جای «آرد نماند» را که کنیزک وی در همان هنگام به وی اعلام کرده بود در طی نامه‌یی مهم گنجانید نمونه آتست و هرچند این نیز اعتذاری مقبول نیست باری در حال حاضر برای هر اندیشه‌ور و هر نویسنده‌یی امکان وقوع در آن هست و بسیار هم هست.

البته وقوع در خطا لازمه نقص و ضعف انسانی و مقتضای محدودیت امکانی اوست و با آنکه من هر وقت در مرور بر نوشته‌یی چاپ شده از خویش، به سهوها و غفلت‌هایی که موجب خطا می‌شود برمی‌خورم، از خواننده اثر خود خجل می‌شوم اما به هر حال آن را خطاری تلقی می‌کنم که مرا از ابتلاء به رعونت و غرور برخی همکارانم باز می‌دارد و به این معنی توجه می‌دهد که آنچه محقق برعهده دارد جستجویست: جستجویی بی‌فتور در کشف حقیقت. نیل به حقیقت حتی در جزئیات و رای سعی اوست و اگر دست ندهد اهتمام او در جستجو عذرخواه تقصیر و تقاعد او تواند بود. نمی‌گویم مثل لسینگ اگر حقیقت و جستجوی حقیقت را بر من عرضه کنند من جستجوی حقیقت را برمی‌گزینم اما می‌پندارم در جستجوی حقیقت هم که دوست دارم بی‌هیچ انحراف و فتور به مقصد برسم آنجا که بر خطای خویش و گم‌کردگی راه واقف آیم، این وقوف نادلیسند را هم غنیمت می‌شمرم، آن را به خاطر اینکه انسانی است دوست دارم و بدان جهت که مرا از تحجر و توقف ناشی از توهم خطاناپذیری خویش بیرون می‌آورد به چشم علاقه می‌نگرم و در اصلاح آن به جان می‌کوشم و چنان می‌پندارم که هر کس کتابی می‌نویسد باید دایم درین اندیشه باشد که در آنچه اعلام یا تعلیم می‌کند مسؤولیت دارد و نباید در برخورد با خطایی که لاجرم در قول و فعل انسانی روی دادنی است گوش خود را بر قول خرده‌گیران فروبندد و با اصرار و ابرام در تکرار کردن یا پوشیدن خطای خویش دیگران را نیز به جهل اغراء و در خطا ابقاء نماید.

حافظ در سمرقند

محبوبیتی که حافظ شیرازی در بین مردم تاجیک دارد ظاهراً از همان روزگار حیات شاعر آغاز شد. اگر امروز فرزندان دیار رودکی در شهر دوشنبه و در سراسر سرزمین تاجیک و دیار سغد و ماوراءالنهر، زادروز گویندهٔ فسونکار شیراز را جشن می‌گیرند از آن روست که حافظ از روزگار حیات خویش، از ششصد سال پیش، همواره به افسون سخن در دل‌های مردم این دیار راه داشته است، در میان آنها زیسته است و در نشیب و فراز زندگی با آنها همراه بوده است.

فارسی‌گویان آنسوی آموی از خوارزم و خجند تا بخارا و سمرقند در ضمیر شاعر شیراز چنان نقش دلنوازی داشته‌اند که پاره‌یی از غزل‌های وی با یاد آنها، با نام شهر و دیار آنها، و با تاریخ و سرنوشت آنها ارتباط یافته است. شوخی‌های ظریف و زندانهٔ او که در طی آنها شاعر ما گاه سمرقند و بخارا را به خال هندوی یک ترک شیرازی می‌بخشد^۱ و گاه سرنوشت خود را به سبب دلبستگی‌هایی که به غمزهٔ خوبان دارد به خوارزم و خجند حواله می‌کند^۲ و گاه نیز شاعری از اهل خجند را در جلوهٔ گاه غزل‌های خویش به سکوت دعوت می‌نماید^۳، نشانه‌یی است از یک رابطهٔ صمیمیت که وی را با دنیای تاجیک — دنیای فارسی‌گویان ماوراءالنهر، پیوند داده است.

به خاطر همین پیوند صمیمیت بود که در آن روزگار ویرانی‌ها و کله‌منارها، در روزهایی که حتی شیراز خود وی نیز تا ورطهٔ سقوط و انهدام یک قدم بیش فاصله نداشت شاعر فارس برای فارسی‌زبانان خوارزم دلسوزی می‌نمود و از آنچه در آن افق‌های دور بر سر مردم تاجیک می‌رفت نگرانی و تشویش خود را اظهار می‌کرد^۴. پیام دلنواز او که در آن روزگاران کشتار و ویرانی، خلق را به تحمل، به صبر، و به امید تشویق می‌کرد بعد از وی در تمام این ششصد سالی که از مرگ او می‌گذرد، در دل‌های همهٔ مردم تاجیک، و در قلوب همهٔ مردم ایران و افغان و هند، شعلهٔ شوق و امید افروخته است و تمام کسانی که توانسته‌اند از لطف و جذبهٔ این پیام او بهره‌یابند در سراسر طول راه سرنوشت خویش همواره شاعر شیراز را در کنار خویش یافته‌اند. در چنین حالی آیا شگفت باید داشت که تا یک دو نسل پیش مادران تاجیک گه گاه به جای کتاب شریف دیوان خواججه را در بالین کودک خویش می‌نهادند؟

این ولوله‌یی که نام حافظ در این روزها در شهر دوشنبه و در سراسر تاجیکستان

برانگیخته است نشانهٔ قدردانی و حق شناسی تاجیکان نسبت به شاعر دیرینه روزی است که ششصد سال در میان آنها زیسته است، شاهد تلاشها و کوششهای آنها، و انیس غمها و شادیهایشان بوده است. برای یک هموطن حافظ که مثل خود او به سرنوشت و تاریخ مردم تاجیک علاقه دارد این مایه شور و هیجان که در تاجیکستان و ازبکستان و سایر سرزمین های قلمرو شوراها نسبت به حافظ ابراز می شود به خوبی درک کردنی است.

زبان افسونکاری که حافظ ششصد سال پیش غزلهای دلاویز خویش را بدان سرود، نخست در همین سرزمین و در بین پدران همین تاجیکان برای شعر و سرود آمادگی یافته بود. کسی که تذکره نویسان قدیم اولین شعر فارسی را بدو منسوب داشته اند مردی از دیار تاجیکان بود: ابوحفص سغدی. به علاوه سنت غزل هم که در کلام حافظ به اوج عظمت خویش رسید، اعتلاء خود را در قرنهای نخستین اسلام مرهون شاعر بزرگ سرزمین تاجیک شد: استاد رودکی. بیهوده نیست که هموطنان حافظ هنوز می توانند از فرزندان دیار استاد رودکی و بوحفص سغدی رمز قوت و صلابت زبان دری را بیاموزند و ازین همدلی و همزبانی که با مردم تاجیک دارند بهره اندوزند. در واقع زبان دری که میراث شگفت ادب و فرهنگ فارسی زبانان در آن به اوج رفعت خویش رسیده است همان اندازه که به شاعران شیراز و تبریز مدیونست به گویندگان سمرقند و کابل نیز تعلق دارد و هیچ گویندهٔ فارسی زبان نیست که امروز نیز، مثل دیروز، از لطف بیان و افسون کلام گویندهٔ تاجیک و افغان نیز ذوق و لذت نیابد.

با اینهمه، آنچه فارسی زبانان ایران و افغانستان و تاجیکستان را به هم می پیوندد منحصر به همین شعر و ادب نیست. در زمینهٔ دانش نیز این رشته ارتباط سر درازی داشته است که حتی به روزگاران پیش از اسلام می رسد. نه فقط شعر دری در دیار رودکی و در کلام او به اوج فصاحت رسید بلکه فارسی زبانان آنسوی آموی نیز پایه گذاران دانش اسلامی به زبان دری نیز بودند و از قرنهای پیش از آن نیز وارث مرده ریگ مشترک و پرمایه یی بودند.

در اثبات این دعوی تا آنجا که به عهد اسلامی مربوط است آیا ذکر نام ابن سینا و ابوریحان در فلسفه و ریاضی و نام تاریخ بلعمی و حدود العالم در تاریخ و جغرافیا به عنوان نمونه کافی نیست؟ تا روزگار الغ بیگ تیموری که مدرسهٔ او در سمرقند و بخارا هنوز خاطرهٔ فعالیت علمی عصر او را زنده نگهداشته است این میراث مشترک علمی که این تاجدار بدفرجام تاتار نیز مثل نام آوران ساده و عادی مردم تاجیک در افزایش آن سهم همکاری

داشت نام دانشمندان ایران چون محمد زکریا، سید اسمعیل جرجانی، و خواجه نصیر طوسی را در دیار مردم تاجیک و آوازه ابن سینا و ابوریحان و فرغانی را در دیار مردم فارس زنده می‌داشت.

اکنون که جشن بزرگداشت حافظ شیرازی یک بار دیگر پیوندهای دیرینه دوستی و برادری را بین ایرانیان و تاجیکان ما و اراءالنهر احیاء می‌کند آیا هنگام آن نیست که توسعه پیوندهای علمی کهن نیز بار دیگر مورد توجه قرار گیرد؟ آنچه من در شهر دوشنبه تاجیکستان دیدم نشان می‌دهد که در زمینه دانش و فرهنگ نیز مثل شعر و ادب، بین ایرانیان و مردم تاجیک پیوندها بس عمیق است و ناگسستی.

یادداشتها

۱. اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را
 ۲. حافظ چو ترک غمزه خویان نمی‌کنی
 ۳. چون غزلهای خوش دلکش حافظ شنود
 ۴. به ترکان دل منه حافظ بین آن بیوفائی‌ها
- به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را
دانی کجاست جای تو خوارزم یا خجند
گر کمالیش بود شعر نگوید به خجند
که با خوارزمیان کردند ترکان سمرقندی
صدای شرق

مسکو - مه ۱۹۷۱

رؤیای گریخته

خیال بئاتریچه خواب و آرام را از من گرفته است. آیا بئاتریچه خواب و خیالی بیش نیست؟ اما مگر من خودم او را نشناختم. مگر من خودم طپیدن قلب پرهیجان او را در زیر نقس‌های بریده و گرم خویش احساس نکردم؟ چطور ممکن است بئاتریچه جز خواب و خیالی نباشد. کارت ویزیت او هنوز توی کیف بغلی من باقی است. حتی دو کارت او را دارم. آخر من دو دفعه با او آشنایی یافتم - آن هم به فاصله پانزده سال. با اینهمه هر دو دفعه او را در کنار کشیدم و هر دو دفعه با او عشق ورزیدم. باور نمی‌کنید، دوست عزیز؟ اما این عین حقیقت است و سرمویی هم خلاف ندارد.

گوش کنید دوست من: خوب به یادم هست که اول دفعه او را کجا دیدم. درست

هجده سال پیش بود. با کشتی از بارسلونا به ونیتسیا می‌رفتم. صبح یک روز تابستانی بود. آفتاب سرش را از پنجره افق بیرون آورده بود و دریا را می‌نگریست. هوای دریا از عطر و طراوت سرشار بود. در عرشه کشتی دخترک جوانی نزدیک من ایستاده بود. لطف و ظرافتی مرموز داشت که مرا بی اختیار به سوی او می‌خواند. به نظر می‌آمد که او نیز از دیاری ناآشنا سفر گزیده بود. از نرده کنار عرشه خم شده بود و دریا را که متصل خروش می‌کشید تماشا می‌کرد.

کبوترهای سفید وحشی گرد کشتی پرواز می‌کردند. گویی برای آفتاب صبحگاهان سرود نیایش می‌خواندند. یادم نیست با این رؤیای زنده سر صحبت را چگونه باز کردم. این قدر هست که در آشنایی با این طایفه چنانکه باید گستاخ نیستم. هنوز نگاه مشتاق، خیلی زودتر از آنچه لازم است راز درونم را فاش می‌کند و غالباً زبانم در تقریر حال از نگاه عقب می‌افتد.

به هر حال چند لحظه قدم زنان بر روی عرشه کشتی صحبت کردیم. سخن از شعر به میان آمد و به عاشقی کشید: چیزی که این زیباهای رؤیایی در خواب و بیداری جز به آن نمی‌اندیشند. به اطاق من آمد که در زیر عرشه بود و از پنجره آن دریا گونه دیگر داشت آنجا تا چشم کار می‌کرد بر روی امواج آبی رنگ نقطه‌های سفید دیده می‌شد. مرغهای دریایی اوج می‌گرفتند و باز فرود می‌آمدند. بالهایشان را بر امواج کف آلود خنک می‌سودند و باز پر می‌کشیدند و در اعماق کبودیهای بخار آلود ناپدید می‌شدند. دریا شوری داشت و حالی. پر از روح و هیجان بود و پر از شور و موسیقی. مثل ضمیر من آشوب داشت و مثل سینه او می‌تپید. ایتالیایی بود و صدایش به صدای مرغان دریا می‌مانست دریا را تماشا می‌کرد و خودش دریایی. از رؤیا بود که تمام امواج دریا در جاذبه او محو می‌شد. در بین این دو دریا که هریک عظمت ناشناخته‌یی خاص خویش داشت غیر از یک خطای عظیم چه می‌توانست فرزند انسان را از خجلت حقارت خویش بیرون آورد و او را در مرحله‌یی برتر از اقلیم طبیعت بنشانند؟ بالاخره جوانی با شیدایی درهم آمیخت، و خطا هم اجتناب‌ناپذیر گشت. اسمش را در گوشم زمزمه کرد: بئاتریچه. روزه نیمه رسیده بود اما کنار او به یک شب بهاری می‌مانست: پر عطر، و آکنده از سکر و لذت. کشتی به لنگرگاه ونیتسیا رسیده بود و رؤیای زنده هنوز سر بر شانه من داشت.

وقتی پیاده می‌شد کارت خودش را به من داد. از من دعوت هم کرد که هفته آینده

به دیدنش بروم. بیست سالی بیشتر نداشت اما فقط چند سالی از من جوانتر بود. چقدر آرزو داشتم که باز هم او را در ونیتسیا جستجو کنم. اما تقدیر نبود! غیر از تقدیر چه اسم دیگری می‌توان روی این پیشامدها گذاشت؟ در واقع من در هفته آینده نه در ونیتسیا بودم نه در ایتالیا. به خاطر مادرم که به سختی بیمار شده بود با هواپیما به اسپانیا بازگشتم. چند هفته بعد هم جنگ داخلی سر رسید و همه چیز دنیا زیر و رو شد. من جنگی نکردم اما به دست درخیم‌ها اسیر شدم. به زندان فرانکو افتادم و آنجا گرسنگی و بدبختی همه چیز را از یادم برد. در توقیف گاه هم عاشقی را فراموش کردم و هم شوری را که برای آزادی داشتم. آن خرس سطر قوی پنجه‌یی که زندانبان گاه و بیگاه شهبا در حجره تنگ من سرمی‌داد و بارها ناچار می‌شدم تا سحرگاهان در آن تنگنای تاریک با او دست و پنجه نرم کنم برای من دیگر ذوقی و شوری باقی نگذاشت. مدتی نگذشت که موهای سرم سفید شد. پیری و خستگی از همه چیز بیزارم کرد. دست آخر هم به خارج تبعیدم کردند. یادم هست وقتی از زندان بیرون آمدم دستم را روی سرم گذاشتم تا ببینم آیا سر جایش هست یا نیست؟ سر جایش بود: اما دیگر درون آن نه شوری بود و نه عشقی.

وقتی دنیای هولناک فرانکو را پشت سر گذاشتم دوباره گذارم به ایتالیا افتاد. جنگ جهانی تازه به آخر رسیده بود. ایتالیا هنوز با بی‌برگی و گرسنگی دست به گریبان بود. اما در زیر این غبار فقر و انحطاط باز گوهر درخشان ذوق و هنر آن طراوت و جلایی شوق‌انگیز داشت. دوست عزیز، می‌ترسم از اینکه من با این شوق و هیجان از زیبایی‌های ایتالیا حرف می‌زنم ملول شوید. اما بئاتریچه هم یک زیبایی ایتالیا بود و من او را به کلی گم کرده بودم: نه، بهتر بگویم: این رؤیای زنده را به کلی از یاد برده بودم. راستی یک اعتراف: زیبایی ایتالیا حتی در روزهای تاریک زندان هم برای من روشنی حیات شده بود. اینکه حالا در ایتالیا راهنمای جهانگردان شده‌ام برای آنست که حتی در زندان فرانکو هم درباره هنر ایتالیا مطالعه کرده بودم. چه می‌گفتم، آقای عزیز؟ آها، یادم آمد: روزهای بعد از جنگ بود. و ایتالیا از روزهای وحشت و اندوه جنگ هنوز نشانها داشت...

در خاموشی و فراموشی آن روزهای بدبختی توانستم در بیرون شهر ناپل برای خود گوشه فراغت به دست آورم. چرا به ناپل آمدم و به ونیتسیا نرفتم؟ یادم نیست. اما می‌دانم که هیچ خاطره‌یی از بئاتریچه در آن زمان در خاطر من نبود. اگر سیمای او، با آن قامت کشیده که به یک شعر بلند می‌مانست، یک لحظه در آن روزها از خاطر من گذشته بود جز ونیتسیا به

جای دیگر نمی‌رفتم. از ناپل بیشتر روزها به تماشای ویرانه‌های شهر پمپئی می‌رفتم. آنجا روزگاران حیات آن شهر خاموش را پیش چشم می‌آوردم و با افسون خیال آن را جان می‌دادم. این ویرانه‌ها که از ورای خاکستر قرن‌ها رخ می‌نمود اروپای آن روزها را که تازه سر از زیر گرد و غبار خونین جنگ بیرون آورده بود به خاطر می‌آورد. خوب، که می‌داند، آقای عزیز؟ با این سلاح‌های مخرب که شیطان علم امروز به دست جنگبارگان دنیا داده است از کجا که سرنوشت شهر پمپئی هم اکنون در کمین اروپا، در کمین تمام دنیا نباشد! که می‌داند، آقای عزیز؟

بالاخره آنچه انتظار آن را نداشتم در غروب یک روز پائیز به سراغم آمد. در آن لحظه در گوشه‌یی از خانه خاموش آن سه برادر رومی که در یک لحظه با تمام عشرت‌ها و آرزوهای خویش به سنگ و خاکستر تبدیل شده بودند ایستاده بودم. از باستانشناس‌ها که تا در یک گوشه خرابه‌یی دیگ شکسته یا احاق در خاکستر نشسته‌یی ببینند به مدد مکاشفات رؤیاآمیز خود هم نقشه آشپزخانه را می‌کشند و هم بوی و مزه غذاهای هرگز نیخته آن دیگ و احاق را با تمام جزئیات آن حدس می‌زنند بارها شنیده بودم که این «ویتی‌ها» مجرد زندگی می‌کرده‌اند و داد عیش و خوشباشی هم می‌داده‌اند. یاد آنها، غروب ویرانه‌نشین را برابیم از آنچه بود دلگیرتر کرد. مارمولکی سرظریفش را از شکاف یک سنگ خزه بسته بیرون آورده بود و با چشم‌های کوچک ترسان و خیره خود مرا که سرزده به این خانه درآمده بودم و رانداز می‌کرد. آفتاب لرزان غروب باز آخرین رنگ زندگی را هم که بر دیوارهای شکسته این شهر مرده افتاده بود می‌مکید. غباری غم‌آلود در هوا موج می‌زد و من از زندگی مجرد این سه برادر — که زندگی خودم هم نمونه‌یی از محنت و تنهایی آن بود — احساس ملالی می‌کردم. در واقع زندگی خودم را در زندگی مرده و خاموش آنها، که در روزهای خود خیلی هم پرسروصدا بود، می‌دیدم و غم در دلم می‌نشست. بله، آقای عزیز. بدون شک اینجا زندگی خودم مطرح بود. در آن لحظه زندگی خود را به خاطر می‌آوردم که همه‌اش در تنهایی، در غربت، و در زندان گذشته بود. موهای سرم به سفیدی می‌زد و هنوز در تنهایی می‌زیستم. این اندیشه دلم را به نحو دردناکی مالش داد. حس کردم که عمر را بیهوده در جستجوی رؤیاها باخته‌ام. زندگی من داشت تمام می‌شد و آن رؤیاهای خیال‌انگیز همچنان دور از دسترس بود. فکر کردم آنهمه سختی و مرارت چه فایده داشت. آرزو کردم که کاش به جای آن شر و شورها برای خود زندگی و سروسامانی به راه انداخته بودم. به

مجرد این پندار باز قلم از یک اندوه بی نام فشرده شد و درد آن را احساس کردم. ناگهان صدای نرم پای جادویی در زیر سقف های کهنه این خانه متروک فرو پیچید، مارمولکی که از زیر سنگ بیرون آمده بود ترسید و سرش را واپس کشید. من برگشتم و رؤیای بلند بالای زنده یی را روبروی خود دیدم. لبخندی درخشان و غم آلود داشت. ته مانده یک زیبایی برباد رفته هنوز گوشه و کنار این لبخند را روشن می کرد. نگاه بیرنگش مثل آفتاب غروب یک روز پائیزی بود. از دیدنش برخود لرزیدم. چهره یی جوان داشت که محنت جنگ او را تا حد پیری فرسوده بود. شاید او هم مثل من وحشت و آزار تبعید و زندان را آزموده بود. عوانان «دوچه» بیشک عقوبتهایی بدتر از آنچه من در زندان فرانکو دیده بودم بر او وارد کرده بودند. پیکر نحیف تراشیده اش ظرافتی اثری داشت. چشمهایش از تبسمی سرگردان که لبهایش به آن تن در نداده بودند پر بود. تلخی مرموزی که در چهره رنج کشیده اش جلوه داشت مرا به یاد آرزوهای شیرین برباد رفته انداخت. آیا این رؤیای زنده آمده بود تا درین گیرودار غربت و اندوه مرا از محنت تنهایی برهانند؟ لبخندی گنگ، که تقریباً هیچ چیزی را نمی توانست به بیان آرد، بین ما رد و بدل شد.

مثل یک آشنای دیرین سری تکان داد. بی آنکه بدانم کدام یک از ما سر صحبت را باز کرد در یک لحظه خود را با او سرگرم گفتگو دیدم. حرف مرگ و زندگی در میان آمد که شهر خاموش پمپی از آن پر بود. بعد هم حدیث عشق آمد که همه جا با قصه مرگ و زندگی همراه است. شعر و قصه هم آرزوهای خفته را جان داد. بالاخره، وقتی بازوان من که طی سالها برای هیچ رؤیایی باز نشده بود او را رها کرد هوا تاریک بود. رؤیا هم مثل خوابهای شب نیمه تابستان به یک لحظه از من گریخت. سر کوچه بی آنکه دیگر هیچ نگاهی هم به من کرده باشد، کالسکه صدا زد. با ناله یی پرتما وعده ملاقاتش را درخواستم. با حالتی بی تفاوت کارت ویزیتی را به سوی من انداخت و توی کالسکه پريد. مثل فرشته یی که گه گاه در احلام جوانی رخ می نماید پر کشید و رفت.

کارت را نگاه کردم و غرق حیرت شدم. خودش بود با تمام نام و نشانی هایش. بئاتریچه که پانزده سال پیش در کشتی دیده بودم. یک لحظه فکر کردم همان کارت را از توی کیف بغلی بیرون آورده ام. اما در تمام این مدت من هرگز یک لحظه هم به او فکر نکرده بودم. پس این بئاتریچه بود: رؤیای روزهای جوانی! اما چقدر سرد و رنجیده از پیش من رفت. نمی توانم تصور کنم که مرا شناخته باشد. آخر چطور ممکن است بعد از اینهمه

سال باز مرا به خاطر داشته باشد؟

هرچه هست حالا همین رؤیای زنده است که مرا اینجا، در کوچه و خیابان این شهر مرده، اینطور مثل اشباح مردگان سرگردان کرده است. هر روز جهانگردان کنجکاو بیخیال را توی این ویرانه‌های خاموش می‌گردانم و منتظرم تا شاید بئاتریچه را باز در بین آنها پیدا کنم. درست است که نشانی او را دارم، اما فکر می‌کنم باید همین جا منتظرش بمانم. باید همین جا بمانم تا خودش دوباره میان بازوان من بازگردد. با جستجو که نمی‌توانم او را دوباره به دست آرم. آخر، که می‌تواند یک رؤیا را در دنیای بیداری جستجو کند — یک رؤیای گریخته را؟



قصه آقای پائولو همین جا تمام می‌شود و او با چشم‌های خسته و خواب‌آلودش یک لحظه خیره در چشم‌های حیرت‌زده مخاطب نگاه می‌کند. بعد به خاطر چند لیری که از مخاطب بیخیال خویش می‌گیرد از وی تشکر می‌کند و باز در میان کوچه و خیابان خلوت و رؤیاانگیز شهر گم می‌شود. نمی‌دانم قصه او غریب‌ترست یا خود او، که بیچاره هنوز در عالم پندار گمان دارد بئاتریچه سرانجام همین جا به سراغ او می‌آید. آقای پائولو هنوز چشم به راه این رؤیای گریخته سالهای جوانی خویش است و یقین هم دارد که این دفعه بئاتریچه او را تنها نخواهد گذاشت. او را با خود خواهد برد — و البته به کلیسا ~: بئاتریچه، رؤیای گریخته.

نابل — سپتامبر ۱۹۶۲

سوء تفاهم

روبروال ریاضی دان فرانسوی که مخصوصاً به خاطر مشاجراتش با دکارت در تاریخ علوم شهرت دارد، در پایان تماشای یک نمایشنامه، از کسانی که او را به تئاتر آورده بودند با لحن تردید و تعجبی پرسید: بسیار خوب، این چه چیز را ثابت می‌کند؟ این استاد کرسی ریاضیات در کلژ دو فرانس که واقعیت فقط به صورت تجریدیش که اعداد باشد برای او می‌توانست چیزی را ثابت کند به علت استغراقی که در مفاهیم مجرد ریاضی داشت از توجه به جنبه‌های دیگر واقعیت غافل مانده بود و شاید در لحظه‌هایی که با واقعیت خارجی

زندگی روزمره سروکار جدی نداشت تمام «خودی» او در همین عالم افلاطونی مجردات محدود می‌شد. ازین رو واقعیت تقلیدی را که ماهیت نمایشنامه چیزی جز آن نبود نمی‌توانست درک کند و مخصوصاً نمی‌توانست آن را به چشم امری که بتواند چیزی را ثابت کند تلقی نماید. نمایشنامه‌یی که او را به تماشای آن آورده بودند یک تراژدی کلاسیک فرانسوی بود که آنچه وحدتهای سه گانه نام دارد و «ارسطویی» در معنی علمی کلمه نیست با سایر مختصات و لوازم نمایشنامه ارسطویی در آن رعایت شده بود و هدف آن هم ایجاد التذاذ هنری و تطهیر و تزکیه نفوس از طریق ارائه نمایش و تقلید رفتار و عواطف انسانی بود. نمایشنامه ارسطویی در آن زمان در اوج شهرت و عظمت بود و هنوز مکتب رمانتیک به وجود نیامده بود تا مبانی آن — از جمله قانون وحدتها را که در آن زمان در فرانسه ارسطویی شناخته می‌شد — به باد انتقاد و اعتراض بگیرد. اما آقای روبروال اگر یک نمایشنامه شکسپیری را هم می‌دید که در همان ایام بر ضد ارسطو و بر ضد همه چیز کلاسیک عصیان کرده بود یا حتی مثل اخلاف خود نمایشنامه‌های شیلر، ایبنس، و برناردشا را می‌دید که هیچ تقلیدی به مبادی ارسطویی و یونانی نداشت باز هم این مسأله را که نوعی واقعیت هم هست که واقعیت تجربی نیست، ماهیت آن تقلیدی است و آن هم می‌تواند به شیوه خود و برای کسانی که با زبان آن آشنا باشند چیزی را ثابت کند در معرض سؤال قرار می‌داد.

بدون شک این ماهیت تقلیدی نمایشنامه هم با آنکه مثل قاعده وحدت‌های سه گانه در آن زمان یک تعریف ارسطویی تلقی می‌شد، کاربردی از یک تعبیر افلاطونی بود اما به نمایشنامه و شعر هم اختصاص نداشت و ماهیت تمام هنرها از موسیقی و نقاشی و معماری و غیر آنها را هم بیان می‌کرد و در دنیای مابعد ارسطویی هم از نمایشنامه‌های کلیسایی تا نمایشنامه‌های خیابانی و داستانی اخیر، باز در تمام تحولهایی که هنرهای دراماتیک، از لحاظ تصنیف یا اجراء معروض آن شد این عنصر تقلید به عنوان ماهیت جوهری نمایش باقی ماند و آنچه آقای روبروال را از درک مفهوم واقعیت تقلیدی مانع آمد عدم سابقه ذهنی با این نوع واقعیت بود که از استغراق تام در واقعیت تجربی در برابرش حاصل بود و بدون شک به همین جهت هم بود که در فرهنگ شرقی هم کسانی امثال متی بن یونس و ابن رشد نیز ماهیت مفهوم تقلید را در شعر دراماتیک نتوانستند تشخیص دهند و در تفسیر و تلخیص فن شعر ارسطو، ضمن تفسیر صناعات خمس از مباحث منطق، مفهوم تراگودیا و کومودیا را فقط با مدیخ و هجا که در شعر عربی معمول بود و در آن مورد هم ماهیت تقلیدی به همان معنی

که افلاطون می‌گفت صادق بود و نقادان ادب عربی غالباً به این نکته واقف نبودند، تطبیق کردند.

به هر حال نمایشنامهٔ ارسطویی درحقیقت یک واقعیت تقلیدی بود چنانکه نمایشنامهٔ غیر ارسطویی هم همین معنی را داشت نهایت آنکه این ماهیت تقلیدی نمایشنامه و شعر را افلاطون نقطهٔ ضعف هنر و بهانهٔ حمله و هجوم برآن می‌یافت و ارسطو آن را به چشم امری که حاکی از قدرت ابداعی و قابلیت عملی هنر محسوب می‌شد تلقی می‌کرد و آن را امری فلسفی و وسیلهٔ نوعی تعلیم توأم با التذاذ و تمتع می‌یافت. البته شعر — که نمایشنامهٔ ارسطویی مخصوصاً در شکل تراگودیا نمونهٔ کامل آن محسوب می‌شد — و همچنین سایر هنرها به عنوان واقعیت خارجی که صرف نظر از فایده و ضرورت خویش به هر حال وجود عینی دارند ماهیت آنها تقلیدی است چرا که ابداع آنها در هر صورت به قصد ارائه دادن جنبه‌هایی از واقعیت خارجی است که عین آنها را در شعر و در صحنهٔ نمایش آن نمی‌توان به تماشاگر ارائه کرد و ناچار باید چیزی را که به نحوی تصویر آن واقعیت را القاء کند پیش چشم وی آورد پس شاعر و نمایشنامه‌پرداز هم مثل موسیقی‌گر و نقاش، از واقعیت خارجی، چیزی را که تصویر و تقلید آن است و به تعبیر دیگر واقعیت تقلیدیست عرضه می‌کند و آنجا که باید توجه بینندهٔ بی‌خیال را به واقعیت‌های انسانی و اجتماعی که هر روز در پیرامون او جریان دارد جلب کند و با ارائهٔ این واقعیت او را به شور و هیجان آورد یا شور و هیجانش را مهار سازد پیداست که عین واقعیت را نمی‌توان بر روی صحنه آورد مقطعی از آن یا گوشه‌یی از آن را و آن هم در دنیایی که هنوز دوربین و ضبط صوت فضولانه و سرزده به حریم آن وارد نشده بود فقط تصویری ازین گوشه‌ها و بُرش‌ها را ارائه داد و با این حال پیداست که بر نمایش و بر انواع هنر به خاطر جنبهٔ تقلیدی که در آنها هست نمی‌توان ایرادی وارد ساخت. مع هذا افلاطون که تمام واقعیت خارجی را از نظرگاه ریاضی و تا حدی از زاویه‌یی شبیه به زاویهٔ آقای روبر وال می‌دید عالم خارج و تمام واقعیت آن را تقلید و تصویری از «ایده»، که در حکمت اسلامی آن را در تقریر حکمت افلاطونی «مُثُل» و «مُثُلِ افلاطونی» خوانده‌اند، می‌دید و کار شاعر و موسیقی‌گر و نقاش و نمایشنامه‌پرداز را چون تقلیدی از واقعیت خارجی بود تقلید تقلید و به همین سبب امری لغو بلکه مضر می‌یافت و بدون شک میراث همین طرز تلقی بود که کلیسای عهد اسکولاستیک و نهضت پوریتن عهد کرومول و تمام جریان‌هایی را که طالب ایجاد «جامعهٔ بسته» بود نسبت به انواع هنرها،

خاصه هنرهای نمایشی ناخرسند، عبوس، و سختگیر کرد و آنها را واداشت تا تمام این هنرها را تا درجهٔ وسیله و ابزاری برای کار خویش پایین آورد و استقلال و تمامیت آنها را نفی یا محدود کند.

اما ارسطو که برای «ایده» جز وجود ذهنی و ماهیت انتزاعی قایل نبود و آن را فرع واقعیت عینی، و نه اصل آن، تلقی می‌کرد واقعیت تقلیدی را که در هنر و از جمله شعر و نمایش بود برای آنها نوعی مزیت تلقی می‌کرد و برخلاف آقای بروبر وال، و قرن‌ها قبل از آنکه وی سؤال ساده لوحانهٔ معلم وار خود را مطرح کند به طور ضمنی به آن پاسخ مثبت می‌داد و نمایش را همچون نوعی واقعیت جلوه می‌داد که می‌تواند چیزهایی را ثابت کند، تأثیرهایی در اذهان و عواطف باقی گذارد، و بیننده را از آنچه در اطراف او هست و او با غفلت یا تغافل از کنارش می‌گذرد و آن را نمی‌بیند آگاه سازد.

البته ارسطو تأثیری را که این واقعیت تقلیدی، در شکل تراگودیا، دارد عبارت از آن دانست که از طریق القاء ترس و شفقت بیننده را از ترس و شفقت تطهیر و تزکیه می‌کند. اما بدون شک تمام تأثیر تراگودیا به این القاء ترس و شفقت محدود نیست. تراژدیهای شیکسپیری افق‌های روحانی و اخلاقی بسیار وسیعتری را می‌گشاید و آنچه مکتب‌های بعد از عهد کلاسیک درین زمینه‌ها پرداخته‌اند نیز تراژدی را در همین چؤ ترس و شفقت محدود نگه نمی‌دارد و نمایش هم تنها محدود به تراژدی نیست. ارسطو کومدی را درین تأثیر به حساب نگرفته است و نمایش غیر ارسطویی هم البته به این دو مقولهٔ تراگودیا و کومودیا محدود و منحصر نیست تا به هر حال کئارسیس ارسطویی — تطهیر و تزکیه از طریق ترس و شفقت — تنها صورت تأثیرش — آن هم در تراگودیا — محسوب شود. اما محقق است که ارائه واقعیت تقلیدی البته فاقد هر نوع غرض و غایت نیست و هرچند «بازی» که اجراء نمایش را هم ازین مقوله می‌شمرند غالباً به نظر می‌آید غایتش در خود آن باشد بازرفع خستگی و انصراف از کارهای روزمره هم که در بازی همیشه نوعی هدف اعلام نشده یا نامرئی است نشان می‌دهد که در بازی هم مجرد «بازی» مطرح نیست و ازین روست که بعضی نقادان هدف و غایت نمایش را از نظر تماشاگر انصراف از زندگی روزمره و التجاء به عالمی ماوراء واقعیت‌های عینی و انسانی مربوط به زندگی پر تنازع و تراحم عادی نشان داده‌اند و هرچند در بعضی انواع نمایش — و همچنین در بعضی از انواع هنرهای دیگر این امر صادق هم هست اما بدون شک تأثیر نمایش منحصر به این معنی نیست و یا لااقل

تفسیری که از واقعیت تقلیدی می‌توان عرضه کرد این توجیه را می‌تواند تکمیل کند و نمایش و هنر را از اینکه تنها، وسیله‌ی برای فرار از واقعیت مهاجم مزاحم و دردناک زندگی روزمرهٔ دنیای خارجی باشد بیرون می‌آورد.

تفسیری که این خلط و سوء تفاهم بین واقعیت و هنر را، بدون تمسک به نظریه‌های مناقشه‌انگیز رفع می‌کند و در عین حال نشان می‌دهد که نمایش و هنر، بررغم پندار امثال آقای روبروال، همیشه می‌تواند چیزی را ثابت کند تجدید نظری در فهم رابطهٔ بین انسان با واقعیت را الزام می‌کند.

می‌پندارم درین طرز تلقی، واقعیت مجموعهٔ وقایع و روابطی است که دنیا را بدانگونه که هست نشان می‌دهد اما انسان که در هر وضع و در هر موقعیت هست تقریباً همیشه زندگی هر روزینه و روابط با اشخاص و اشیاء وی را داریم در نوعی «خویششن مداری» (= Ego-Centrism) مستغرق می‌دارد، این واقعیت را همواره چنانکه هست نمی‌بیند آن را فقط چنانکه مطلوب اوست یا چنانکه به مصلحت خودی اوست می‌نگرد ازین رو واقعیت چنانکه هست از او محجوب است و توجه به «خود» و استغراق در «خویششن مداری» به او مجال توجه به واقعیت را نمی‌دهد.

این واقعیت برای او مادام که در «خودی» خود غرق است گنگ، بی‌تحرك و نامفهوم می‌ماند و فقط وقتی ممکن است توجه وی را جلب نماید که هنر نمایش جزئی از آن یا فقط صورتی از آن را در یک شکل نمایشی زنده کند و به حرکت در آورد و با این تحرك بخشی، و با نفحهٔ حیاتی که از طریق ابداع و یا استعمال وسایل نمایش، به واقعیت می‌دهد انسان مستغرق در «خویششن مداری» را متوجه به آنچه در بیرون از «مرکز وجود» او واقع است و واقعیت مزاحم او همان است بنماید. این واقعیت مزاحم و دردناک اگر در عهد سوفکل و اسخولیس و در دوران شکوفندگی تئاتر ارسطویی اجتناب‌ناپذیری تقدیر یا انعطاف‌ناپذیری قانون بود در عصر ما صورتهای دیگر مثل فجایع ماشین، قحطی، جنگ تحمیلی، ویرانی مزارع، بیکاری، اعتیاد، و فقدان مسکن و امنیت دارد که اگر در عصر تئاتر غیر ارسطویی — و آنچه دوست دارد خود را عصر علم بخواند — به چشم هنرمند می‌خورد ممکن است برای انسانهای عصر ما بعد حل شود یا جای خود را به واقعیت‌هایی بدهد که تصورش هم امروز برای ما ممکن نیست. به هر حال در هر عصر واقعیت عینی، صورت عبوس و خشونت‌آمیزی دارد که استغراق انسان در «خودی» خود وی را از توجه بدان مانع می‌آید.

اینجاست که تماشاگر بیخیال و عاری از هر دغدغه که هر روز از کنار واقعیت می‌گذرد و هیچ فرصتی برای توجه بدان نمی‌یابد و حتی حرکت و تنوع و آشکال آن را هم تمیز نمی‌دهد، چون از طریق نمایش با واقعیت مواجه می‌گردد از اشتباه بیرون می‌آید و لذتی که برای وی حاصل می‌شود قطع نظر از آنکه تا چه حد بر تراگودیا و کومودیا در مفهوم ارسطویی آن، مبتنی باشد در واقع بیشتر لذت ناخوشایند رهایی از اشتباه (= Desillusion) و بیرون آمدن از ورطه «خودی» و «خویششن مداری» است و شاید اگر آقای روبروال با زاین سؤالش را مطرح نماید و بپرسد که این چه چیز را ثابت می‌کند، خودش به این جواب ولتر مآب برخورد کند: اینکه این عالم بهترین عالم ممکن نیست. تزکیه و تطهیری هم که ازین گرایش به واقعیت برای تماشاگر حاصل می‌شود تزکیه از تعمدیست که انسانهای بیخیال در لپاقی ماندن در اشتباه دارند.

این لذت رهایی از اشتباه در عین حال یک تجربه عرفانی است چرا که انسان را، لااقل در لحظه‌های اشتغال به سیر و تماشا، از خودی خود می‌رهاند، تزکیه و تطهیر از خودی و از انهماک در آن را برای وی ایجاد می‌کند و این تطهیر و تزکیه که با کنارسیس ارسطویی تفاوت دارد اما از همان مقوله انفعال نفسانی است به انسان می‌آموزد که با سایر کاینات و آنچه واقعیت عینی عبارت از مجموع آنها و روابط آنهاست همجوشی بیشتر پیدا کند، عقده‌هایی را که از تراکم حقد و رشک و نفرت در وی پیدا شده است باز می‌کند، به وی یاد می‌دهد که استمرار درین احوال استمرار در اشتباه است، و به وی ثابت می‌کند که بیرون از قلمرو و خودی خویش باید برای خودهای دیگر هم جایی باز نماید، با خودی‌های دیگر احساس همدلی پیدا کند و به جای توقف کردن، بی‌رشد ماندن و تپاه شدن در اقلیم حیوانی «خویششن مداری» به جهان واقعاً انسانی «غیرنگری» که عشق واقعی و عشق عارفان از آنجاست وارد شود و پیداست که این طرز تلقی، نمایش و هنر را همچون وسیله از خود-رهایی، جدی‌ترین امر جدی و عالیترین وسیله برای اجتناب از آنچه لغو و لهو و باطل است و خودنگری و «خویششن مداری» تعبیری از آنست می‌یابد.

این از خودرهایی تزکیه و تطهیر را در ضمیر هشیار و خودآگاه تماشاگر وارد می‌کند و احتیاج به آنکه ضمیر ناخودآگاه او را به کار گیرد و او را به آسوی واقعیت فرار دهد ندارد. عالم ذهنی را به عالم عینی تبدیل می‌کند و نقش تقلید را وسیله رویارو کردن انسان با واقعیت مزاحم و معارضی که همیشه دوست داشته است از آن بگریزد، می‌سازد. در این

طرز تلقی از مفهوم واقعیت، تقلید و تزکیه البته جایی هم برای سوء تفاهم های افلاطونی که شعر و نمایش را امری لغو و بی حاصل تلقی می کرد و اشتغال بدان را نزد اهل کلیسا و متشرعه صوفی از مقوله لهو و باطل جلوه می داد، باقی نمی ماند. والسلام.

تهران - ۱۳۶۳

زیبایی و هنر

در شناخت زیبایی اختلاف نظر چنان زیادست که بعضی صاحب نظران تعریف آن را غیر ممکن یافته اند. با این حال ادراک آن تا این اندازه مورد مناقشه نیست چرا که این ادراک امریست که بلا واسطه حاصل می شود و اشکالی که در تعبیرش هست موجب اشکالی در تلقی آن نمی شود. ورود در بحث های بی حاصل و پیچیده مابعد الطبیعه درین باب البته اشکالی را حل نمی کند و آراء اصحاب مکتب های فلسفی هم درین امر لازمه طرز تلقی آنها از مباحث جهان شناسی، روان شناسی و جز آنهاست. به هر حال می توان به عنوان آغاز بحث، زیبایی را از خوبی، و از حقیقت جدا کرد و با این اقدام تا حدی به آنچه به قول اهل منطق حد و رسم آن را می سازد نزدیک شد.

در مقابل حقیقت که با عقل انسان سرو کار دارد و خوبی که با اراده وی مربوط است زیبایی امریست که با احساس (= عاطفه) وی ارتباط دارد و بدین گونه از فلسفه و اخلاق جداست. این طرز تلقی که از فحوای تعبیر باوم گارتن (۱۷۵۰) نیز برمی آید، البته خالی از اشکال نیست اما می تواند به عنوان یک مبدا بحث تلقی شود. طرفه آنست که بعضی از مهمترین نظریه های مستقل دیگر را هم کمابیش می توان با این تعبیر قابل انطباق یافت. از جمله قول کانت که شناخت حقیقت را کار عقل مجرد، شناخت خوبی را کار عقل عملی می داند و زیبایی را عبارت از داوری فارغ از ادراک و التذاذ عاری از اشتیاق می خواند می توان صورت دیگری از همین تعبیر شناخت.

معهدا مجرد دریافت منشأ زیبایی البته شناخت و ویژگی های آن را الزام نمی کند. این ویژگی ها در انهمان به صورت احساس التذاذ و رضایت انعکاس می یابد و حضور خود را در آنچه انسان آن را زیبا می خواند نشان می دهد. می توان گفت زیبایی امریست که در انسان احساس هماهنگی با شیئی زیبا - بلکه با تمام عالم - را برمی انگیزد و این احساس در

وجدان وی به تصویری که از دنیا و اوضاع آن دارد وحدت و تنوع می بخشد و این وحدت و تنوع هم به وجدان عاطفی وی آرامش می دهد و هم هیجان: هیجانی آرام که راحت بخشی آن مایه لذت می شود یا آرامشی آمیخته به هیجان که نشاط ناشی از آن موجب التذاذ می گردد. اینکه گفته اند زیبایی امریست که حداکثر تحریک را با حداقل خستگی برانگیزد تعبیر دیگری از همین جمع بین آرامش و هیجان در نقش زیبایی است.

البته تأثیر شعر و داستان هم، مثل موسیقی و رقص و نقاشی، در بسیاری از مستعدان در همین نشاط آرام بخش یا آرامش نشاط انگیز خلاصه می شود. شک نیست که هیجان و نشاط وقتی به خستگی انجامد مایه ملال است چنانکه آرامش و سکون هم اگر به کلی از شوق و حرکت خالی باشد جز ملال حاصلی ندارد. تعادل بین آنهاست که لذت می بخشد، و این امریست که از تلقی زیبا حاصل می شود و عاطفه و احساس را به نحو بارزی خرسند و راضی می کند.

اگر ویژگی های عمده زیبایی را وحدت و تنوع خوانده اند در واقع تعبیری از همین معنی است چرا که وحدت آرامش می بخشد و تنوع نشاط می آورد و تعادل بین آنها که حس تناسب و توازن را در انسان برمی انگیزد موثر احساس زیبایی است. این احساس البته غیر از احساس ناشی از رضایت از غریزه سودجویی هم هست و شک نیست که عاطفه نیز اگر هم به نحو ناخودآگاه و بالمال خود انعکاس حالی باشد که موجب دفع زیان یا جلب سود گردد، در عمل ناظر به تأمین سود نیست و بدینگونه احساس زیباشناختی هم با خوبی و حقیقت تفاوت دارد، هم از فایده و سودمندی جداست و التذاذ از آن هم نه عاید عقل و وجدان اخلاقی می شود نه به عقل ادراکی وارد می رسد. هرچند این ادراکات نیز در مرتبه ثانی، و بعد از ادراک عاطفی، به سبب اتصال فوق العاده بی که بین قوای نفسانی هست از آن بهره مند می گردند.

به هر حال اگر درست است که عالی ترین تحقق زیبایی را باید در طبیعت جست، هنر هم به عنوان امری که طبیعت را تقلید می کند و آن را آرمانی می سازد عالی ترین وسیله عملی در شناخت زیبایی راه دست می دهد و اینکه گفته اند طبیعت از هنر تقلید می کند و خلاف آن که به اذهان متبادر می شود درست نیست، در واقع نقشی را که هنر در تعبیر زیبایی های طبیعت دارد نشان می دهد. البته انسان هم از طبیعت خارج نیست و ناچار هنر در تقلید طبیعت به تقلید انسان هم ناظرست و اینکه هنرهای بیانی مثل شعر و نمایش و قصه

و موسیقی دقایق احوال انسان را تقلید و تصویر می‌کند آنها را از تقلید طبیعت مانع نمی‌آید و باز نمی‌دارد و این نکته را که هنر عبارت از تقلید طبیعت است محل اشکال نمی‌سازد.

وحدت و تنوع هم که ادراک زیبایی در طبیعت را مایهٔ رضایت و خرسندی وجدان عاطفی انسان می‌کند در هنر نیز که تقلید طبیعت می‌نماید حاصل است و بدون آن هنر به ایجاد زیبایی یا القاء حس زیبایی ظاهراً دست نمی‌یابد یا کمال آن را القاء نمی‌کند.

اینکه قدمات ما در آنچه از آن تعبیر به فصاحت کرده‌اند تناسب و تلاؤم اجزاء را لازم شمرده‌اند البته ناظر به القاء احساس وحدت است. الزام ائتلاف بین لفظ و معنی هم به همین معنی نظر دارد اما هم الزام جمع بین جد و هزل در کلام و هم استحسان مبالغه و تضاد در کلام ناظر به القاء احساس تنوع است و البته ضرورت حفظ تعادل درین ویژگی هم از آنجاست که چون هنر طبیعت را تقلید می‌کند باید در عین رعایت تعادل بین وحدت و تنوع، از القاء احساس رضایت و خرسندی استتیک که آرامش نشاط انگیز و نشاط آرامش بخش است باز نماند و هرچه از تعادل خارج باشد این غایت را تأمین نمی‌کند.

به هر حال در هنر، از شعر و قصه تا نقاشی و موسیقی، هدف تقلید طبیعت است و طبیعت هم زیباییش در جمع و تلفیقی است که بین وحدت و تنوع می‌کند و این جمع و تلفیق آن را از اینکه مایهٔ ملال گردد و خستگی آرد باز می‌دارد. با اینهمه ماهیت تقلید در هنر نزد بعضی حکماء با نظر موافق تلقی نمی‌گردد و نزد برخی ارزش آن محل تردید واقع می‌شود و افلاطون که به قول وایتهد هرچه بعد از وی در تاریخ فلسفه به وجود آمده است جز از تعلیقات بر تعلیم او نیست، هنر را به جهت همین ماهیت تقلیدش محکوم می‌کند.

تهران - ۱۳۵۴

آشنائی با خیام

درست یادم نیست اولین کتابی که خواندم چه بود؟ اما اولین کتابی را که ردّ پایش هنوز در رهگذار خاطرم باقی است، وقتی کودک دبستانی بودم خواندم — رباعیات خیام. هفته‌های اول اسفندماه سال ۱۳۱۲ بود و در بروجرد ما در آن دو سه هفته قبل از نوروز، سبزه و شکوفه زودرس تقریباً همه جا را غرق در زیبایی یک رؤیای درخشان کرده بود. چند روزی بود که یک تب طولانی مرا خانه‌بند کرده بود اما آنچه بیش از بیماری

برای من مایهٔ دل‌تنگی می‌شد دوری از مدرسه بود — و از همدرس‌های بازیگوش عزیز. پدرم بزیارت مشهد رفته بود و غیبت او بمن این فرصت را می‌داد، که توی این زندان مقدس که خانه نام داشت هر کاغذپاره‌یی را که بدستم می‌رسید، تا آنجا که دلم می‌خواست بخوانم. وقتی او در خانه بود غیر از درس و مشق مدرسه تنها چیزی که اجازه داشتیم بخوانم قرآن بود — و رسالهٔ سؤال و جواب، دربارهٔ مسایل نماز. در آن روزهای بیماری نمی‌دانم کدام یک از دوستان پدرم آن نسخهٔ بازاری رباعیات خیام را برایم آورده بود. هرچه بود، من این مجموعهٔ رباعیات را در همان اولین روز دریافت چندین بار از سر تا آخر با شوق و هیجانی تب‌آلود خواندم و از سر خواندم. زیبایی شعر در من تأثیر عجیبی داشت اما نام گوینده در خاطرم تأثیری عجیب‌تر برمی‌انگیخت. از کسی که عمر نام داشت — نامی که آنوقت‌ها برای من هیچ‌گونه جاذبه‌یی نمی‌توانست داشته باشد — اینهمه تعریف از عشق و معشوق و جام و شراب البته خلاف انتظار نبود. اما آنچه این اشعار انسان را به آن دعوت می‌کرد، در من نوعی احساس شرم و ترس و وحشت برمی‌انگیخت که در عین حال برایم دل‌نواز هم بود. وقتی چند شعر آن را برای مادر بزرگ پیر خواندم، و او با خشم و تلخی در را پشت سرش بهم زد و از نزد من رفت فهمیدم که هرگز نباید راز این کتاب شوم را با پدرم در میان بگذارم. با اینهمه اولین روزی که بعد از یک دوره بیماری بمدرسه رفتم نسخهٔ رباعیات خیام را هم توی کیف آهنی بزرگ رنگ و رو رفته‌ام در بین توده‌های کاغذ و کتاب پنهان کرده بودم. بین راه، در کوچه و در مدرسه، صدای نومیخ‌خیام، در گوش من سرود مرگ می‌خواند و تمام دل‌ه‌های یک دوزخ واقعی را در وجودم سرمی‌داد. آن روزها از ورای پنجرهٔ کلاس جز منظرهٔ کله‌های پوسیده، قبرستانهای متروک و بیابانهای بی انتها هیچ چیز نمی‌دیدم و تقریباً از هیچ جا هم صدایی غیر از صدای شکستن کوزه‌های سفالی نمی‌شنیدم. از هان روز اول بجای آنکه در ساعت تفریح مثل سابق با بچه‌ها زد و خورد کنم بی اختیار بگوشه‌یی خلوت کشیده می‌شدم — و بسوی خیام. خواندنش نشئه‌یی دردناک برایم داشت اما نمی‌توانستم در ساعت‌های تفریح از آن کار خودداری کنم. خیام تمام وجودم را تسخیر کرده بود. یادم هست همان اولین روز که در پایان بیماری به مدرسه رفتم معلم از ما امتحان دیکته کرد. در بالای ورقهٔ امتحان سمت راست صفحه بدستور او نام خود را نوشتم و در سمت چپ تاریخ را. این تاریخ هنوز در خاطرم هست چرا که وقتی ۱۲/۱۲/۱۲ را بر روی آن ورقه نوشتم این فکر نومیدانه هم بخاطرمد آمد که من دیگر هرگز این تاریخ را روی یک ورقه نخواهم نوشت. صد سال دیگر!

در آن هنگام هیچ کس ازین بچه‌ها زنده نخواهد بود و شاید فقط ذرات وجود ما مثل گرد و غبار گچ توی سینهٔ بچه‌های دیگر خواهد رفت. این اندیشه باز منظرهٔ قبرستان و بیابانهای دور را در خاطرم آورد و نمی‌دانم چه مدت با این کابوس دست به یقه بودم اما یادم هست که آن روز چندین سطر از اول دیکته را انداخته بودم. در حقیقت مدتها بود که معلم دیکته می‌گفت و من هنوز صدایش را نشنیده بودم. آیا این تأثیر یک تجربهٔ خیامی بود؟ هرچه هست، سالها طول کشید تا شور و شوق زندگی توانست این رؤیای مرگ را از پیش چشم من محو کند. البته هر کس ممکن است بنوعی از خیام متأثر شده باشد اما من با او اینطور آشنا شدم: با خیام که اگر هم اولین کتابی که خواندم نبود اولین کتابی بود که در ذهن من تأثیر قوی گذاشت.

طهران — اسفندماه ۱۳۵۲

کتابخانه

سروران، دوستان! کتابخانه تنها برای آن نیست که ما را در مطالعه تشویق و کمک کند یک فایده‌اش هم باید این باشد که ما را گه گاه از مطالعه منع و منصرف نماید. این وظیفهٔ اخیر کاریست که اگر کتابخانه از عهده‌اش برنیايد پژوهنده را در میان دوباره کاریهای خویش سرگردان خواهد گذاشت. اینکه در آنچه شورای توسعهٔ تحقیقات خوانده می‌شود پاره‌یی اوقات نشانه‌هایی از این دوباره کاریها به چشم می‌خورد از اینروست که بسیاری از پژوهشگران جوان عادت ندارند پیش از آنکه در باب موضوع مورد پژوهش خود مطالعه کنند دربارهٔ پیشینهٔ کارهایی که احتمالاً در آن موضوع انجام شده است به مطالعه بپردازند. اینگونه مطالعه بدون شک می‌تواند از اتلاف وقت و سرمایه جلوگیری کند و در عین حال پژوهشگر از دوباره کاریهای بی‌فایده‌یی که هیچ نشریه علمی جدی نیز حاضر به نشر گزارش آن نیست بازدارد.

ملاحظه می‌فرمائید که مراجعه به کتابخانه حتی وقتی می‌بایست ما را از مطالعه بازدارد نیز ما را باز به مطالعه وامی‌دارد. این در واقع همان کاریست که به اعتقاد ریکرت تاریخ انجام می‌دهد چون به قول وی فقط به وسیلهٔ تاریخ است که می‌توان از دست تاریخ گریخت در مقابل اعتراض شکاکان هم محققان، مزیت فلسفه را در همین نکته دانسته‌اند

که: اگر فلسفه پردازی باید کرد باید فلسفه پردازی کرد و اگر فلسفه پردازی نباید کرد نیز باید فلسفه پردازی کرد.

به هر حال در اینگونه مطالعه آنچه پژوهشگر را به هدف خود که دریافت «حقیقت» در مسأله مورد نظرست نایل می‌کند عشق و علاقه بیشایه اوست به خود حقیقت. اما بدون کتابخانه هم محقق نمی‌تواند از بابت اندازه عمق کار خویش اطمینان پیدا کند. نشان محقق واقعی هم البته همین عشق و درد است اما وقتی پای عشق و درد در میان باشد صحبت محقق همه از ذوق و لذت خواهد بود نه از رنج و ملال. محقق که در گزارش کار خویش دایم از دشواریهای جانکاه خویش شکایت می‌کند، از مشقتهایی که در جستجوی مآخذ یا حل مشکلاتی خود داشته است می‌نالد، از کمکهایی که ارواح گذشتگان، دوستان و آشنایان به وی کرده‌اند یاد می‌کند پیداست که در طی جستجو درد و عشقی محرکش نبوده است تا آن رنجها را برایش لذت بخش کند و در چنین حالی چه چیزی می‌تواند ما را مطمئن کند که چنین محقق تمام زوایای مسأله مورد نظر را بررسی کرده باشد و احساس ملالت که گاه او را از ادامه جستجو در راههای دشوار منصرف نکرده باشد؟

اما همین عشق پرشور و بیشایه پژوهنده واقعی هم وقتی می‌تواند وی را در موضوع مورد نظر به حقیقت واقع نایل کند که او از پیش «حقیقت» را در چهارچوب یک «تصور پیش ساخته» برای خود تصویر نکرده باشد و با بی نظری کامل به جستجوی آن بپردازد. پژوهنده‌یی که در کتابخانه دنبال اسناد و مدارک می‌گردد تا برای آنچه مطلوب «نشان-کرده» اوست، بینه و شاهد پیدا کند محقق نیست، مدعی است و هر قدر هم ظاهر کارش با شواهد و اسناد همراه باشد کارش شبه تحقیق است نه تحقیق راستین و قابل اعتماد. این جستجوی بی شایبه و عاری از تصوراتی پیش ساخته هم وقتی می‌تواند برای محقق دسترس پذیر باشد که برخورد با منافع و اغراض طبقات و افراد، ادامه آن را محدود یا غیرممکن نکند و شک نیست که هر جا آزادی فکر و امنیت وجدان وجود نداشته باشد حاصل کار محقق تردیدپذیر و غیرمطمئن خواهد بود. پیشداوریهایی که مکتب‌های فکری یا حزبی به اشخاص تحمیل می‌کنند غالباً تحقیقی را که بر آنگونه عقاید برخورد بسته مبتنی باشد قالبی، فرمایشی، و بی اعتبار می‌کند.

محقق که مجبور باشد آنچه را مردم بدون قبول آن نمی‌توانند زندگی کنند به عنوان یک «اصل موضوع» الزام آور پذیرد پیداست که به جای آنچه می‌داند می‌بایست آنچه را

حق دارد برزبان بیاورد بنویسد. نه آیا قرون وسطی هم که حکمت و تعلیم اسکولاستیک آن امروز به کلی عاری از تحقیق «عینی» به نظر می‌آید به خاطر همین تصادم تعالیمش با اغراض و منافع ارباب کلیسا بود که هوشمندانش از دریافت حقیقت محروم ماندند و به همین سبب بعدها مورخان آن قرون را «ادوار تاریک» خواندند؟ در هر دوره یا محیطی که عشق یا ترس انسان را وادارد تا «عینیت» را فدای «ذهنیت» کند محقق ممکن نیست از دشواریهایی که این «ادوار تاریک» قرون وسطی با آن مواجه بود برکنار بماند.

اما این، مسأله‌یی است که آن را دیگر خدمات کتابداری و کتابخانه نمی‌تواند برای محقق حل کند. منشأ آن هم یک بیماری مزمن اخلاقی است که اگر علاج پذیر بود شاید اصلاً لازم نمی‌شد خیلی از کتابهای تحقیقی موضوعهای واحدی را در طی توالی نسلها دایم دنبال کنند. با اینهمه، تا وقتی این بیماری مزمن که در هر دوره‌یی شکل خاص خود را دارد باقی است پژوهشگری که با عشق و علاقه اما باز در حدی که بهتای شخصی و طایفه‌یی خود او اجازه می‌دهند حقیقت را دنبال می‌کند ناچار است از تمام حقیقت که شاید آن را بیش و کم می‌داند فقط آن قسمتی را که گفتنش برای وی ممکن است به زبان بیاورد.

بدون تردید کتابخانه هم، نقش قابل ملاحظه‌یی در تأمین حداکثر امکانات حقیقت جویی برای پژوهشگر راستین دارد و این نکته‌یی است که برای کتابخانه‌های بزرگ عصر ما مزیت درخشانی محسوب است. حیثیت کتابخانه عصر ما البته تنها در جامع بودن و دسترس پذیری آن نیست می‌بایست در عین حال بتواند برای پژوهشگر حق دسترس داشتن به جمیع «مواد خواندنی» را نیز بیرون از هرگونه سانسور اخلاقی، حزبی، و سیاسی تأمین کند. گمان می‌کنم درخشانترین پیروزی که انجمن امریکائی کتابداران (A.L.A.) تاکنون درین زمینه به دست آورده است احراز حقی است که در آن دیار به کتابخانه‌ها اجازه می‌دهد تا هرگونه کتابی را که برای کار محققان لازم یا سودمند می‌دانند جمع و تهیه کنند و هیچ اثری را بخاطر آنکه محتوایش مورد تأیید حکومت مذهب، یا اخلاق عامه نیست از دسترس محققان دور نگذارند.

نمی‌دانم درین باره کتابخانه‌های ما تا چه حد توفیق نظری یا عملی داشته‌اند اما شک ندارم که بدون تأمین این امر هرگز نمی‌توان انتظار داشت در هیچ کجای دنیا کتابخانه‌یی به وجود آید که پاسخگوی نیاز محققان واقعی باشد. درست است که تأمین این حق هم مادام که پژوهشگر در قید سانسور فکری، اخلاقی، یا سیاسی گرفتار باشد فایده‌یی

نمی‌تواند داشت اما پیوند محقق راستین هم با کتابخانه جز با تأمین این امر نمی‌تواند چندان استوار و ناگسستنی تلقی شود. به هر حال در نظیر این مواردست که آنچه «خدمات کتابداری» خوانده می‌شود ارزش واقعی خود را پیدا می‌کند.

اینکه در تمام ادوار تاریخ هر نهضت بزرگ علمی و ادبی در کشوری پیدا شده است طایفه آن تأسیس یافتن یک کتابخانه جامع و بزرگ بوده است از همین جاست. از جمله، اسکندریه مصر در دوره هلنی بطلمیوسها در جزو و جنب موزه معروف خویش کتابخانه بزرگی به وجود آورد که در دنبال آن یکی از درخشانترین نهضت‌های علمی و ادبی یونان باستانی پا گرفت و هنوز در تمام تاریخ نام اقلیدس، بطلمیوس، و جالینوس آن را زنده نگهداشته است. چنانکه تنها در علوم مربوط به زبان، نقش کتابخانه اسکندریه چنان قابل ملاحظه به نظر می‌رسد که اگر این کتابخانه به وجود نیامده بود سابقه این رشته از فعالیتهای علمی انسان به دیای یونانی مربوط نمی‌شد. در بسط و توسعه طب و نجوم و ریاضی و جغرافیا نیز تأثیر کتابخانه و موزه اسکندریه قابل ملاحظه بود و هر چند اسکندریه در پایان دوران باستانی بیشتر به خاطر چراغ دریایی خویش — فاروس — که در ادبیات ما «آئینه اسکندر» خوانده شد شهرت و آوازه دارد اما چراغ دریایی راهنمای آن، کتابخانه‌اش بود که در پرتو همین نهضت علمی هلنی نور آن به همه آفاق رسید.

در دیای اسلام هم نهضت تألیف و ترجمه‌یی که به وسیله ابن مقفع و حنین بن اسحق و یحیی بن عدی و ثابت بن قره و ابوبشر متی و دیگران آغاز شد و به ظهور کسانی چون کندی و فارابی و ابن هیثم و رازی و ابوریحان و ابن سینا منجر گردید نیز از بیت الحکمه بغداد و کتابخانه وابسته بدان شروع شد. در قرطبه اسپانیا نیز نهضت علمی فزاینده‌یی که منتهی به پیدایش امثال ابن طفیل و ابن رشد و ابن عربی و ابن خلدون گشت در دنبال عشق و علاقه‌یی نمایان بود که خلفا و امراء اندلس در ایجاد و توسعه کتابخانه‌های عظیم در آن حدود نشان دادند.

چنانکه نهضت معروف رنسانس هم در ایتالیا و اروپای غربی از وقتی تحقق واقعی یافت که هومانیت‌ها و ثروتمندان عصر کتابخانه‌های خصوصی خود را توسعه دادند و آنچه را از بقایای میراث هلنی قسطنطنیه به اروپا راه یافت در دسترس محققان قرار دادند و بدینگونه، دریچه‌های تازه‌یی از معرفت و حکمت بر روی دیای غرب گشودند. از لحاظ اخلاقی و نفسانی چیزی که موجب توسعه این کتابخانه‌های گذشته می‌شد

میل به حفظ آثار ارزنده، شوق برای کامل کردن مجموعه‌ها، و علاقه جهت بسط معلومات بود و بدون تردید از مجموعه معروف آشوربانی پال که نزدیک ده هزار سند را شامل بود و شاید قدیمترین کتابخانه شناخته شده دنیای باستانی ما باشد تا کتابخانه کنگره آمریکا در واشینگتن و کتابخانه دولتی لنین در مسکو که هریک بیش و کم بین بیست تا سی میلیون کتاب و رساله و سند را برای ما نگهدارند تمام کتابخانه‌ها همین نیازهای نفسانی و روحی انسانی را ارضاء می‌نمایند و شک نیست که ارزش واقعی کتابخانه‌ها به تعداد کتاب‌هایشان نیست به جامعیت، سودمندی، دست‌چین بودن، و دسترس‌پذیری آنهاست. به‌علاوه دقت و انضباط خدمات کتابداری هم امروز خیلی بیشتر از خود ذخایر موجود کتابخانه‌ها می‌تواند برای پژوهشگر عصر ما، سودمند و آموزنده باشد.

در بین اینگونه خدمات سعی در تهیه فهرستهای راهنما مهمترین کار جدی و علمی کتابخانه‌هاست و اینکه از قدیم حتی کسانی امثال ارسطو و جالینوس و اراسموس و ابوریحان بیرونی به اینگونه کارها در مورد آثار خود یا دیگران پرداخته‌اند نشان می‌دهد که نمی‌توان آن را در حد فرمولهای قراردادی ساده که از عهده هر کسی برمی‌آید تلقی کرد. کتابنامه‌های «توصیفی» و «انتقادی» هم در آسان کردن کار پژوهشگر نقش فوق‌العاده دارد و بی آنها نمی‌توان خدمات کتابداری را جدی و کامل شمرد.

معهد چیزهای دیگری که باز در ورای محتوای اسناد خویش، کتابخانه می‌تواند به محقق جوان هدیه کند پاره‌یی اوقات خیلی بیشتر از چیزهایی است که از خود اسناد و ذخایر مورد رجوع برای وی عاید می‌شود. ازین جمله شاید مهمتر از همه تأثیری باشد که وجود مجموع انواع گونه‌گون کتابها در خاطر محقق هشیار باقی می‌گذارد. چنانکه تنها وجود اینهمه آثار قدیم و جدید و ناسخ و منسوخ که در کتابخانه‌ها هست نشان می‌دهد که بسیاری از مسایل انسانی و فلسفی به این آسانی‌ها حل شدنی نیست و مناقشاتی که درباره اینگونه مسایل درمی‌گیرد بیشتر ناشی از نیاز به مناقشه یا سرگرمی است و سروصداهایی را که درین بابها هست نباید بیش ازین حد جدی تلقی کرد.

به‌علاوه همین تعداد فوق‌العاده نسخه‌های خطی و چاپی که در کتابخانه‌ها هست گواه آنست که نوشتن یک یا چند جلد کتاب چندان نقلی ندارد و به خاطر آن، تحت تأثیر بیماری خود بزرگ‌نگری، روز و شب عربده با خلق خدا نتوان کرد. گمان می‌کنم نوشتن کتاب کاریست که از هر کسی برمی‌آید آنچه از عهده همه کس بر نمی‌آید کتاب خواندن

است که برای آن باید یک انسان واقعی بود.

فقط یک همچو انسان واقعی است که می‌تواند کتاب و کتابخانه را به عنوان عامل عمده تحول انسانیت تلقی کند و نفوذ معنوی کتابخانه را چنانکه هست درک نماید. پرهیز از تعصب و احساس حضور تاریخ در تمام رویدادهای عصر عمیقترین نفوذ معنویست که انسان واقعی می‌تواند از کتاب و کتابخانه دریافت کند. این نفوذ معنوی به ما یاد می‌دهد که چطور می‌توان پاره‌ی جنونهای ملایم انسانها را با چشم شفقت و اغماض نگریست. در قفسه‌های غافلگیرکننده کتابخانه همیشه چیزهایی هست که نشان می‌دهد تاریخ انسان غالباً تکرار می‌شود و هیجانها و جنونهایش هم در طی این تکرارها جلوه‌های تازه می‌گیرد اما در ورای تمام این جلوه‌های تازه، چیزی که باقی است ته‌مانده یک بیماری مزمن قرنهایست: تعصب و جمود. البته محقق هشیار که این بیماری را مانع عمده بهبود انسانیت می‌یابد در عین حال به آنچه ازین بیماران جمود و تعصب سر می‌زند به چشم شفقت و ترحم می‌نگرد و بدون آنکه مثل مرد عامی هیجان زده، مسحور، و یا نومید شود در هر سفاقت تازه آنها یک بار دیگر به این نکته برمی‌خورد که هر چه باشد انسان انسان است و در زیر سقف آسمانش هم هیچ چیز واقعاً تازه نیست.

از جمله وقتی محقق «هیاهوی بسیاری» را که در باب مسأله برخورد شرق و غرب راه می‌افتد آئینه عبرت می‌سازد، به اعجاب و هیجان عامیانه در نمی‌آید چرا که اسناد و مآخذ کتابخانه وی را مطمئن می‌کند که هزار سال قبل در عهد عباسیان و دو هزار سال قبل در عهد اشکانیان هم مسأله برای گذشتگان ما مطرح بود، و در هر صورت ماجرا یک کشف یا یک مسأله تازه که اینهمه سروصدا را توجیه کند محسوب نمی‌شود. همچنین وقتی پژوهشگر تاریخ می‌شنود فلان عامل که با سنان قلم کار می‌کند در خراسان خانه و بازار رعیت را با مسجد و مدرسه درهم می‌کوبد و بر خرابه‌اش علف افریقایی می‌رویاند این یادآوری عبرت‌انگیز کتابخانه او را تسکین می‌دهد که قرن‌ها قبل نیز کسانی که به قول مؤلف جهانگشای جوینی آمدند و کردند و سوختند و بردند، در بسیاری جاها بر جای خانه‌های خراب کرده خویش جو کاشتند و تاریخ گذشته به هر حال، ازین فسانه و افسون هزار دارد یاد. و اندلیم هم اگر چه به عنوان بازمانده وحشی‌گری تا عصر ما در دنیا باقی ماند خود و اندال‌ها جز در یک فرصت کوتاه، که برای حوصله تاریخ جز چند لحظه زود گذر تلقی نشد، مجال خودنمایی پیدا نکردند.

درست است که نفوذ معنوی و نامرئی کتابخانه تعصب و هیجان ما را می‌کاهد و پاره‌بی‌بیرسمی‌های جاری را به مثابه افراط کاریهای کودکان قابل اغماض نشان می‌دهد اما در عین حال اگر این نفوذ معنوی نتواند حس مسئولیت را نیز در ما بیدار کند معلوم می‌شود تمام چیزهای دیگر که از کتابخانه باید آموخت مورد عنایت ما نیست. چرا که مجرد وجود اینهمه آثار و اسناد که در کتابخانه‌ها هست نشان آنست که انسانها فقط در ادواری توانسته‌اند دنیای خود را بهبود و پیشرفت واقعی بخشند که قسمتی از فرصت و لذت خود را برای ایجاد یک دنیای بهتر — دنیایی که در همین کتابها طرح‌ریزی شده است — فدا کنند. بدینگونه، اگر هیجان و تعصب دور از منطق نمی‌گذارد فرهنگ انسانی به عمق ممکن خویش برسد خونسردی و مسئولیت‌گریزی قلندرانه هم انسانیت را عرضه خطر می‌کند و توجه به همین نکته است که به کتابخانه فرصت می‌دهد تا در آرامش و سکوت نفوذناپذیر خود دایم مواد عمده طرحهای تازه را برای یک دنیای بهتر، یک جامعه واقعاً انسانی، و یک مدینه فاضله ارائه نماید. این مدینه فاضله همیشه دورنمای مبهم و غبارآلود یک دنیای بهترست که افقهای آن را کتابخانه به محقق راستین نشان می‌دهد و برای تحقق یافتن آن هم تأثیر تربیتی خود را در طول نسلها تدریجاً به کار می‌اندازد. در حقیقت کتابخانه، آنچه را در تحقق یک مدینه فاضله و دشوار و غیرعملی به نظر می‌آید رفته رفته از طریق نفوذ نامرئی خویش در اذهان نسلهای انسانی آسان و عملی می‌کند و بدینگونه خودش، از یک محیط تربیتی به یک نوع مربی زنده و باروح تبدیل می‌شود.

اگر مربی واقعی کسی است که می‌تواند کار دشوار را آسان کند و آنچه را تجربه و دریافت بزرگسالان است به سطح فهم و دریافت خردسالان نزدیک نماید کتابخانه نیز از جهت تأثیری که در تلقین دانش و تجربه نسلهای گذشته به نسلهای تازه دارد یک مربی واقعی است و ازین رو مثل هر مربی واقعی هم کمالش در این است که بگذارد تا کسانی که در زیر نفوذ تربیتی او قرار دارند در عین حال شخصیت خود را در پیش نفوذ او از دست ندهند و زیاده از حد خشک و کتابی و بی‌بربار نیابند. محقق که شخصیت او در مقابل کتابهایی که مطالعه می‌کند به کلی مقهور شده باشد به هیچوجه نمی‌تواند چیزی به وجود بیاورد که اصالت داشته باشد و تنها مجموعه‌یی از حاصل تحقیقات دیگران محسوب نشود.

این اصالت هم نشانش آنست که هیچ اثر دیگری انسان را از مطالعه اثر وی بی‌نیاز نمی‌کند و گمان دارم تعریف شاهکار واقعی هم جز همین نیست. چنین تحقیقی نیز اثری

آفرینشی است چرا که محقق تمام ابعاد شخصیت خود را از فکر و اراده و عاطفه و تخیل در ایجاد آن به کار گرفته است و کارش جمع و تدوین ساده واقعیات پراکنده در کتابها نیست اینگونه محققى مثل مورچه نیست که حرص جمع کردن دانه او را در زیر آوار ذخیره های خویش تلف کند مثل زنبور عسل است از آنچه گلها و گیاهها به وی می دهند چیز تازه یی می سازد که از گل و گیاه حاصل شده است اما گل و گیاه هم نیست.

اینکه تصوف هم به عنوان یک دستگاه تربیتی در مقابل آنچه قیل و قال اهل مدرسه می خوانند ذوق و حال اهل خانقاه را پیش می کشد از آن روست که به اعتقاد صوفیه تسلیم بیهشانه انسان در مقابل تأثیر کتاب تدربجاً شخصیت وی را مهیور می کند و وی را از اینکه جوهر وجودش به درستی بشکند و به کمال مطلوب انسانی برسد باز می دارد. البته اشکالی که در باب کتاب و سواد و حرف هست در مورد دفتر صوفی هم که به قول مولانا جلال الدین، جز دل اسپید همچون برف نیست، ممکن است پیش بیاید و تسلیم شدن به جذبه «حال» شیخ و مرشد نیز از این خطر خالی نیست چرا که مرشد و رهبر طایفه وقتی اختیار سرسپردگان را در دست خویش یافت می کوشد تا آنها را به هر صورت که هست در قبضه تصرف و تدبیر خود نگهدارد و هرگونه که دلش می خواهد در وجود آنها تأثیر نماید.

معهدا مربی خردمند که به اهمیت نقش خویش در تحول حال انسانیت آگاهی درست دارد می کوشد تا در وجود آنکس که وی تربیتش را برعهده دارد قدرت آفرینندگی را نیز توسعه دهد و بگذارد تا شاگرد و مرید وی در هر تجربه یی و اکتش خود را ظاهر کند و مسئولیت شخصی خود را احساس و اعمال نماید.

اگر کتابخانه به عنوان مربی نیروی آفریننده پژوهنده را پرورش ندهد و مطالعه او را فقط در حد گردآوری مواد یا در حد تنظیم و تدوین دوباره یی از ذخایر موجود نگه ندارد باید نقصى در کار این مربی یا در کار کسی که تحت تربیت اوست ناچار وجود داشته باشد. البته هر محققى نمی تواند به صرف ادعا — چیزی که امروز نقد بازار است — کار خود را در حد یک همچو تحقیق آفریننده یی فرانماید اما کتابخانه اگر خدمات کتابداری خویش را، چنانکه شرط است انجام دهد لااقل با آن محققى که آفریننده واقعی است یک «پا» شریک بوده است و این برای کتابخانه نقش ارزنده یی است.

امیدوارم دوستان کتابدار ما محدودیتهای اداری را که غالباً ناشی از بی وقوفی یا تنگ چشمی مسئولان مالی است مانع عمده یی در توجه به جنبه تربیتی کتابخانه نیابند و

بگذارند پژوهشگران جوان ما به همه چیزهای دیگر هم که از کتابخانه می‌توان آموخت دست بیاوند. متشکرم.

فرهنگ عامه

خانم‌ها، آقایان! یک روز، تمام اعضا بدن برضد شکم سربه‌شورش برداشتند و گفتند این شکم بی‌هنر پیچ پیچ که اینطور پرخور و بیکاره و ناراضی و ناسازگار هم هست چه کار می‌کند؟ هر کدام از ما در حفظ و در توسعه زندگی انسان نقشی انجام می‌دهد: چشم، گوش، دست، پا، قلب، و زبان هریک دارای وظیفه‌ی است که اگر انجام نشود زندگی انسان مختل می‌شود اما این شکم وظیفه‌ی روشنی انجام نمی‌دهد انگاری یک دلو کثیفی است که چند ذرع روده مثل ریسمان به آن بسته‌اند و تمام رنج و مرارت‌هایی را که در زندگی انسان به گردن ما افتاده است به آن پچیده‌اند.

در حقیقت تمام آنچه را اعضا دیگر با زحمت و مرارت بدست می‌آورند، شکم توی این دلو کثیف خودش که یک کشکول‌گذاری بیش نیست می‌ریزد، در کام حریص خود می‌کشد، نیست و نابود می‌کند و در مقابل آن هم نه تشکری از ما می‌کند و نه حتی هیچ کار و زحمتی را برعهده می‌گیرد. جواب شکم، در مقابل این قیل و قال مخالفان خیلی جالب و قاطع بود، مخصوصاً آنگونه که بعدها شکسپیر آن را از زبان او به بیان آورد. چرا که او، در مقابل تمام این اعتراضات با خونسردی گفت دوستان عزیز، درست است که شما از روی خشم و ناخرسندی مرا پرخور و بیکاره می‌خوانید اما آنقدر انصاف دارید که ببینید اگر من آنچه را از طریق شما به دست می‌آورم، بطور نامرئی به خود شما نرسانم و در بین همه‌تان بدرستی توزیع نکنم حرکت و فعالیت شما هم — که اینقدر به آن می‌نازید — ممکن نخواهد بود. نه آیا شما هم در مقابل آردی که از من می‌گیرید فقط سبوس را بمن پس می‌دهید و اگر غیر ازین بود قدرت و رمقی برای آنهمه جنب و جوش و فعالیت خودتان نداشتید؟ و حالا، خانم‌ها، آقایان، اگر شما نشانی‌های این شکم بیچاره را که با وجود کار طاقت‌فرسای نامرئی خود پرخور و بیکاره هم خوانده می‌شود، در بدن یک جامعه — جامعه‌ی خودتان — بخواهید جستجو کنید بدون شک در مقابل طبقات ممتازی که عنوان چشم و گوش و قلب و مغز و دست و پای آن را گرفته‌اند چیزی که حکم شکم را دارد فقط همین طبقه‌ی است که

طبقات ممتاز آن را عوام می‌خوانند: عامه، عوام الناس، و مردم. اما نقش واقعی این طبقه را هم می‌توانید تصور کنید: نقش سازنده، پر رنج و مرارتی که در عین حال نامرئی است. در ظاهر طبقات ممتاز — رهبران، صاحب منصبان، و طبقات دستگاه حاکم — هستند که گرداننده واقعی چرخ زندگی بشمارند. این را هر کس در احوال جامعه و در سیر و تحول محسوس و بارز آن تأمل کند معاینه می‌بیند. این طبقات ممتاز هستند که علم را توسعه می‌دهند، هنرهای عالی را بوجود می‌آورند، امنیت را برقرار می‌دارند، و اقتصاد را هدایت می‌نمایند در حالیکه طبقه عامه — عوام مردم — تقریباً کار مشخص و روشنی را که به چشم بیاید انجام نمی‌دهند. مثل همین شکم، آنچه را سایر اعضاء از کار و فعالیت منظم و مستمر خویش عاید انسان کرده‌اند، اینها فقط مصرف می‌کنند و انگار وجود آنها مثل همان شکم، فقط یک چاله بلائی است — که تمام دستاوردهای دیگران را مصرف می‌کند و از بین می‌برد.

از همین روست که طبقات ممتاز هم غالباً و مکرر این طبقه را تنبل و بیفایده خوانده‌اند و تحقیر کرده‌اند. تاریخ را فقط کارنامه طبقات ممتاز خوانده‌اند، و نقش اینها را گه گاه همچون سنگی که بر بال عقابی بلند پرواز بسته باشند و مانع از اوج گرفتن او کرده باشند، تلقی کرده‌اند. انگار وجود اینها بجای آنکه بالی باشد برای پرواز انسانیت و بالی است که آن را فقط متوقف می‌کند چرا که کمال و عروج فقط کار طبقات ممتازست و حتی حکماء و فلاسفه‌یی هم که خودشان غالباً از همین طبقه برخاسته‌اند احياناً به این طبقه فقط بهمین چشم نگریسته‌اند. نیچه ابرمرد خود را که ضد اخلاق — و لا اقل آنسوی خیر و شر است — در بین طبقات ممتاز می‌جوید. کارلایل «قهرمانی» را که در نظر او سازنده تاریخ و جهان است ازین همین طبقات انتخاب می‌کند و افلاطون هم در گفت و شنودهای «جمهور» خویش فلزی را که وجود این طبقات گزیده از آن درست شده است در قیاس با فلزی که جنس طبقه عوام را نشان می‌دهد: در حکم طلا می‌داند نسبت به آهن. حتی تنسز نام، یک متفکر سیاسی عهد ساسانی، که رساله‌یی در باب دفاع از نظامات اجتماعی خسرو — نه اردشیر که در ظاهر کلام او در نامه تنسز هست — نوشته است، حکم این طبقه را که خود شامل پیشه‌وران و برزگران است، در قیاس با سایر طبقات، همچون حکم اعضاء سافل تلقی می‌کند در مقابل اعضاء عالی.

با اینهمه، بدون شک، نیروی محرکه واقعی تاریخ را مورخ باید در حرکت و قوه

نامرئی ناشی از همین طبقه عوام جستجو کند. همین طبقه که برای جامعه در حکم یک شکم بی هنر و پیچ پیچ بشمار می آید، اما فقط کار اوست که به طبقات ممتاز امکان حرکت و قدرت تحریک می بخشد. در واقع نه فقط نحوه تولید و مصرف که به فرهنگ و تمدن جامعه شکل می دهد بوسیله این طبقه تعدیل و تنظیم می گردد، بلکه ترتیب حکومت و نظام اداره جامعه هم — حتی آنجا که صحبت دموکراسی نیز مطرح نیست — باز مدیون اینهاست. ریچارد گرین یک مورخ بزرگ و معروف انگلیسی حتی از روی شواهد و اسناد دقیق و روشن نشان می دهد که در جامعه انگلیسی یک خیاط، یک نجار، یا یک بازیگر تماشاخانه هم سهمی که در ایجاد تاریخ و فرهنگ دارد بهیچوجه از آنچه یک دریا سالار، یک شاهزاده، یا یک لرد متنفذ دارد کمتر نیست و این دعوی تقریباً در همه جا درست است چرا که هرگاه کار نامرئی شکم نباشد چشم و گوش و قلب و مغز هم نمی توانند وظیفه و سهمی را که برعهده دارند انجام دهند. در حقیقت جریان واقعی و عمیقی که در حرکت تاریخ ممکن است شرایط و فرصتها را برای مردان بزرگ — قهرمانان و شهیدان — فراهم سازد زندگی نامرئی و تلاش و مبارزه پایان ناپذیر همین طبقات عامه است که محیط اجتماعی قهرمانان، ساخته طرز ترکیب و نحوه آمیختگی آنهاست و بدینگونه، پیش از آنکه قهرمان بتواند جامعه یی را بسازد، همین جامعه است که خود او را برای این سازندگی بوجود می آورد. شکم هم که در واقع به اعضاء دیگر آرد می دهد و سبوس می گیرد اگر آنچه را به اعضاء می دهد از آنها بازگیرد آیا این اعضاء ممتاز، این قهرمانان بدن، می توانند مثل یک چشم، یک قلب، و یک مغز خوب و واقعی کار خود را انجام دهند؟

در آنچه به فرهنگ و معنویت هم مربوط است، هر چند فعالیت طبقات ممتاز، طبقاتی که مرادف چشم و گوش و مغز و دست جامعه هستند، اساس عمده تکامل و کمال است اما کاری هم که طبقات عامه درین زمینه انجام می دهند نمی تواند در نزد مورخ بی اهمیت تلقی شود. درست است که علوم دقیقه، دانشهای تجربی، و تکنیک و هنر را در جوامع امروزی غالباً همین طبقات ممتاز توسعه داده اند لیکن تمام این بنیادهای انسانی در عین حال پیدایش و حتی نخستین پیشرفتهای خود را به طبقات عوام مدیون بوده اند. از جمله در ادوار و روزگاران دور باستانی، هندسه بوسیله نجاران، نجوم بوسیله دریانوردان، و شیمی بوسیله صنعتگران قدم های نخستین را بسوی کمال برداشته اند.

به علاوه آنچه امکان دوام و بقای دست آوردهای طبقات ممتاز را تأمین کرده است

و باز هم تأمین می‌کند روح و فرهنگ همین طبقات عوام است. از همین روست که فرهنگ عوام — فرهنگ مردم — نقش سازنده و آفریننده‌یی در پیشرفت تاریخ انسانی دارد و این نکته‌بی است که صاحب‌نظران اروپا حتی از عهد هردو و گریم بدان توجه داشته‌اند. این نقش فرهنگ عامه، در واقع نظیر همان نقشی است که شکم در توزیع نیروی حیاتی به سایر اعضا دارد و بدون فعالیت نامرئی اما سازنده آن نه کار سایر اندام‌ها ممکن هست و نه حتی دوام و بقای آنها.

اما این فرهنگ مردم، این مجموعه دانش و بینش عامیانه که مردم بوجود می‌آورند، در حالیکه از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد مثل یک رشته حیاتی وجود نسلی را به هم می‌پیوندد و وحدت و هویت شخصیت ملتها را تأمین می‌کند، در واقع تمام تجربه حیاتی و تاریخی ملتهاست که — مثل نیروی حیاتی حاصل از فعالیت نامرئی شکم — در وجود اعضا جامعه رسوب می‌کند و در تمام تاریخ حیات یک جامعه — از کودکی تا روزگار کنونی او — انعکاس دارد.

البته وقتی صحبت از قومی باشد که مثل قوم ایرانی، بین دوران زندگی امروزی وی با آغاز دوران تمدنش چندین هزار سال هم فاصله باشد می‌بایست این رسوب معنوی ذخیره قابل ملاحظه و پرمایه‌یی نیز باشد. خاصه که در طی این مدت بسبب حوادث گونه‌گون قشرهای مختلف از فرهنگها و نژادهای مهاجر و مهاجم هم با رسوب اصلی و بومی این تجارب درآمیخته باشد و اینهمه، از فرهنگ مردم در ایران میراثی پرمایه ساخته باشد که ارزیابی آن را در یک همچو مجالی کوتاه دشوار سازد.

معهدا در بین عناصر عمده‌یی که این فرهنگ مردم Folk-Lore را در ایران، مثل هرجای دیگر تعین می‌بخشد، باید نخست از ضرب المثلها، قصه‌ها، و قهرمانان افسانه‌ها یاد کرد. در همه این پدیده‌ها مورخ می‌تواند رسوب یا تاریخ پرفراز و نشیب طولانی را مجسم بیابد.

ازین جمله، ضرب المثلها با وضوح بیشتری تجربه‌های اخلاقی و الگوی رفتاری قوم ایرانی — عامه مردم ایران — را نشان می‌دهد. اینگونه حکمت‌های عامیانه با آنکه امروز تقریباً همه‌جا بدون تأمل بر زبانها جاری می‌شود هرگز محتواشان از تأملهای دور و دراز گذشته خالی نیست. ازین رو در برخورد با آنها مورخ بخوبی می‌تواند واکنشهای عادی و طبیعی عامه را در مقابل رویدادها درک کند. ضرب المثلهایی مثل «کم بخور و همیشه بخور» یا

«ادم باید کلاه خودش را قاضی کند» البته حرفهای عادی است و تجربه‌های روزانه هم غالباً آنها را تأیید می‌کند. اما تجربه‌های تاریخی که در ورای مفهوم آنها هست برای مورخ غالباً معرف واقعی احوال روحی و فکری عامه مردم تلقی تواند شد.

نه فقط حکمت معروف کم بخور همیشه بخور، اولین تجربه تمدن را که ذخیره کردن غذا و تأمین آینده از امکان بروز قحطی و ناداری است، بیاد می‌آورد و عبارت کلاه خود را قاضی کن، نیز اهمیت قضاوت درست عاری از شایبه را که بموجب روایت هرودوت اولین پادشاه ماد: دیاکو، بهمان جهت برای فرمانروایی انتخاب شد در نظر مردم ایران نشان می‌دهد بلکه این هر دو نکته در عین حال از توجه عامه به مصلحتهای اخلاقی و اجتماعی مهمتر نیز حکایت دارد. در واقع آنکه کلاه خودش را قاضی می‌کند و به اصطلاح داد از نفس خود می‌دهد دیگر دایم به محکمه قاضی حاجت پیدا نمی‌کند و آنکس هم که در خوردن، زیاده روی نمی‌کند و خوردن را به قول سعدی برای زیستن می‌خواهد، دایم به محکمه پزشک نیاز ندارد. جامعه‌ی هم که افرادش چنین باشند عدالت اجتماعی دارد — و مردم در آن بحق همدیگر تجاوز نمی‌کنند و اجازه هم نمی‌دهند هزارها نفر از گرسنگی بمیرند تا ده هانفراز پرخوری ورم کنند و بترکند. بیعدالتی که از عدم توجه به این دو حکمت در امر توزیع ثروت و غذا ممکن است حاصل شود تمام دنیای امروز را از تعادل و سلامت واقعی خارج کرده است. کثرت و وفور نسبی مطب‌های خصوصی و دفترهای وکلای مرافعه در تمام دنیا یک نشانه این بیماری و بی‌تعادلی است که یک حکیم معروف اسلامی، ابن‌باجه، در رساله تدبیر المتوحد، از قرن‌ها پیش انسانیت را از امکان وقوع در آن بیم داده است.

یک ضرب‌المثل دیگر که می‌گوید «از تو حرکت از خدا برکت» در واقع تاریخ طولانی تمام مشاجرات مذهبی و کلامی پیروان جبر و قدر، و عقاید ثنویه و مخالفان آنها را در یک عبارت ساده خلاصه کرده است. در این ضرب‌المثل طرز بیان طوریت که گویی انسان می‌خواهد با خدا در یک نوع معامله‌ی سرمایه‌گذاری کند و هریک از دو طرف سهم خود را می‌پردازد. با اینهمه: این شرک نیست مسئولیت‌شناسی است. معنیش اینست که انسان مسئولیتی را که در کارها و پیشامدها دارد به عنوان عایدی سهم خود تلقی کند. احساس این نکته است که در ایجاد فعل و حرکت، انسان اگر سهم خود را ادا نکند نباید انتظار بهره‌ی داشته باشد. در حقیقت اگر جبر و تفویض هر دو را، عامه مردم در ایران، انکار می‌کنند از آنروست که این هر دو مسئولیت انسان را نفی می‌کنند. در تفویض مسئله

مسئولیت از اول منتفی است و در جبر مسئولیت اصلاً معنی ندارد. در صورتی که احساس مسئولیت هم در آیین زرتشت — در تفکیک اصل خیر و شر — سابقه دارد، و هم در آیین اسلام — مسأله امر بمعروف و نهی از منکر — هست و جایی برای بی قیدی و مسئولیت — گریزی — که اگر در بین عامه هست می بایست مثل یک بیماری از طبقات ممتاز و به عنوان یک خاصیت طبقات ممتاز و مرفه به آنها سرایت کرده باشد — باقی نمی ماند.

با اینهمه این احساس مسئولیت در فرهنگ عامه مردم، به ندرت ممکن است تا حد تعصب و فشار و تعدی و تجاوز به عقاید و افکار دیگران پیش برود. چرا که فکر و عقیده مادام که به عمل و اقدام منجر نشده باشد محکوم شدنی نیست. امر به معروف و نهی از منکر هم مثل مسئله احساس مسئولیت مربوط به عمل است نه به فکر. برای همین است که در مورد عقیده و فکر، فرهنگ مردم در ایران همیشه تمایل به تسامح و آزاده خوئی داشته است. درست است که در تاریخ — تاریخ طولانی گذشته که در جریان آن عناصر مختلف و تمایلات گونه گون نقش سازنده داشته اند — موارد متعددی از کم تسامچی را هم می توان یاد کرد اما روح فرهنگ در نزد مردم ایران هرگز با چیزی از نوع واقعه بارتلمی و تجارب جنگهای صلیبی توافق نشان داده است.

این ضرب المثل هم که می گوید «عیسی به دین خود موسی به دین خود» همین حالت تسامح را که در ایران لا اقل از سیاست عاقلانه کوروش سابقه دارد، نشان می دهد. در ایران چه قبل از اسلام و چه بعد از آن، هر وقت انحراف بارزی از این اصل جهانداری کوروش حاصل شده است عکس العمل آن به شکل یک زیان اجتماعی هم محسوس شده است: سقوط ساسانیان در دنبال تعقیب مزدکیها و مانویها، و سقوط صفویه در دنبال سختگیری نسبت به اهل سنت و سایر ادیان فقط دو شاهدست. حتی بعضی حکایتهای عامیانه هم هست که ظاهری بودن و سطحی بودن اختلافهای دینی را بهانه بی می سازد تا این تسامح را الزام نماید. از جمله یک حکایت عامیانه — اما عمیق و پر معنی — در مثنوی هست که چهار کسر را در حال نزاع نشان می دهد، بی آنکه بدانند نزاعشان هیچ اصلی ندارد. اینها پول مشترکی دارند و می خواهند چیزی بخرند اما یکیشان عنب می خواهد، یکی اوزوم می جوید، سومی استافیل می طلبد و چهارمی انگور را نام می برد و چون هیچ یک نمی دانند که همه شان یک چیز را طلب می کنند: در تنازع مشت برهم می زنند — که ز سر نام ها خود غافلند. این حکایت عامیانه مثنوی که سیاست جهانداران عاقل — از کوروش گرفته تا اکبر

امپراطور با آن توافق دارد — در واقع توجیه و تبیین همان تسامح فرخنده‌یی است که ضرب‌المثل عیسی به دین خود موسی به دین خود آن را در فرهنگ مردم ایران به شکل یک تجربه عمیق اخلاقی و اجتماعی درمی‌آورد.

یک جلوه دیگر این فرهنگ مردم، که نیز جنبه انسانی این فرهنگ را نشان می‌دهد انواع قصه‌های عامیانه است — حتی از هزار و یکشب گرفته تا جامع التمثیل و امیرارسلان. در تمام این قصه‌ها — خواه قصه‌های بلند و خواه قصه‌های کوتاه که به هر حال از فرهنگ مردم در ایران مایه دارد — آنچه جالب است عشق است و فداکاری و دستگیری و پایمردی و جنب و جوش زندگی، و اگر خیانت و دورویی و پیمان‌شکنی هم هست خلق و خویی که کمال مطلوب اخلاقی تلقی شود نیست.

کمال مطلوب اخلاقی در غالب این قصه‌های عامیانه مخصوصاً سلوک و رفتار طبقه‌یی است که عیاران خوانده می‌شوند یا جوانمردان. درست است که از لحاظ مورخ اینها یک طبقه واحد مشخص نبوده‌اند لیکن صفات اخلاقی عمده‌یی که مایه مزیت تمام آنها محسوب می‌شده است یک چیز است: جوانمردی. جلوه خیره‌کننده‌یی که این جوانمردی فی‌المثل در طرز رفتار یک «داش آکل» صادق هدایت دارد، اهمیت تربیتی این نوع کمال مطلوب اخلاقی را در طبقات مردم نشان می‌دهد. این جوانمردان — که لوطی‌ها و مشدیه‌ای چند نسل پیش ما جلوه رنگ و رو باخته‌یی از اخلاق و تربیت آنها را ارائه می‌کند — مخصوصاً از جهت پای‌بندی به آداب و سنت‌های اجتماعی رفتار خود را در طی این قصه‌های عامیانه سرمشق ساخته‌اند.

معهداً قصه‌هایی هم هست که در آنها کمال مطلوب اخلاقی جنبه بی‌قیدی دارد و سنت‌شکنی — قصه دیوانگان. اینگونه حکایات که حتی در بعضی آثار ادبی از عطار و مولوی و انوری، گه گاه به نظم هم درآمده‌اند زبده دریافت و تجربه اخلاقی کسانی است که غالباً از راه بی‌قیدی و سنت‌گریزی خواسته‌اند بر بی‌عدالتی‌ها و نارواییهای جامعه اعتراض نمایند. قصه آن دیوانه که در برخورد با جاه و جلال یک عمید خراسان دستارش را به هوا انداخت که خدایا این را هم به همان عمید بده در عطار هست و داستان آن دیوانه که والی شهر خود را گدایی بیحیا خواند، در شعر انوری آمده است و اینهمه، روح انتقادی شاد و زنده‌یی را که در قصه‌های دیوانگان هست نشان می‌دهد.

در احوال اشخاصی هم که در قصه‌های عامیانه و همچنین در ضرب‌المثل‌های عوام

از آنها صحبت می‌شود تجلی آرمانهای اخلاقی و تربیتی طبقات عامه را می‌توان بازشناخت. در بین اینگونه اشخاص، آنها که مظاهر جنبه‌های مثبت آرمانهای اخلاقی بشمارند در واقع قهرمانان مردم محسوبند: رستم، حاتم طایی، لقمان حکیم و امثال آنها که وجود هر کدام معرف یک یا چند جنبه از ویژگیهای اخلاقی یک قهرمان واقعی است. پاره‌یی از آنها هم ضد قهرمان محسوبند و در واقع معرف احوالی هستند که مایه نفرت و ناخرسندی است، چنانکه تعدادی از اشخاص این قصه‌ها هم باید قهرمان‌شکن خوانده شوند تا قهرمان.

در هر صورت، احوال این اشخاص آنگونه که در ضرب‌المثلها و در قصه‌های منسوب به طبقات مردم و حتی در ادبیات رسمی که نویسندگان و شاعران آن که گاه به عمد خواسته‌اند مواد کار خود را از فرهنگ مردم اخذ نمایند، انعکاس دارد، نکته‌های جالبی عرضه می‌کند که در ارزیابی فرهنگ مردم در ایران، باید بدانها توجه کرد.

این قهرمانان البته همیشه متعلق به روزگاران باستانی ایران نیستند زیرا تاریخ ایران که فرهنگ مردم بدان تکیه دارد هرگز به دنیای باستانی پیش از اسلام تمام نمی‌شود. حتی بعضی از آنها که شاید در اصل مربوط به ادوار پیش از اسلام هم بوده‌اند در دوره اسلام نیز تدریجاً رنگ اسلامی گرفته‌اند — چنانکه آتشکده‌های مجوس و معابد بودایی ایران هم در دوره اسلامی به مسجد تبدیل شدند.

در قلمرو اخلاق و آرمان البته مسأله نژاد مطرح نیست و بیشک از همین روست که فرهنگ مردم ایران در کنار رستم که ایرانی است حاتم را که عرب بیابانی است و لقمان را که سیاه حبشی است نیز برای تجسم کمال مطلوب مردمی و دانش برگزیده است. آن روح تسامح و آزادی ایرانی هم که ریشه‌اش تا دوران داریوش و کوروش هخامنشی می‌رسد سبب شده است تا این قهرمانان غیرایرانی نیز در نزد مردم با همان تحسین و اعجابی تلقی شوند که فی‌المثل یک قهرمان ایرانی با همان اوصاف ممکن بود با آن مواجه آید.

در مورد کسانی هم که ضد قهرمان خوانده می‌شوند آنچه در وجود آنها مایه نفرت و ناخرسندی است ربطی به نژاد و تبار آنها ندارد. اما طرفه آنست که بیشتر این اشخاص از بین بیگانگان برخاسته‌اند: فرعون که مظهر جبروت توخالی است و ضحاک که تجسم کژرایی و بیدادی است هر دو از عناصر غیر ایرانی بوده‌اند، بدون آنکه زشتی و رسوایی آنها بخاطر بدنزادی یا بجهت مخالفت آنها با ایران باشد. آیا خاطره‌یی از نام و عنوان آیرانه و نجه — که سرزمین و نام قوم ایرانی را مشخص می‌کند — همواره در زمینه ناخودآگاه ذهن مردم

باقی مانده است که به آنها اجازه نداده است تا قهرمانهای ضد اخلاق — یا ضد قهرمانهای — خود را به نژاد نجیب و والای خویش منسوب بدانند؟

در عین حال قهرمان شکن ها هم مثل قهرمانان در قلمرو یک مرز و یک نژاد محدود نمانده اند. در بین جالبترین چهره های اینان جوحي (= جحي) یک ساده لوح عرب، خوجه نصرالدین یک رند ترک، و دلک یک مقلد و مسخره واقعی ایرانی است. با آنکه اینها در شکلی که بدانگونه در قصه های عامیانه ظاهر نمی شوند نمی توانند چهره های واقعی باشند در بعضی موارد بخاطر همین جنبه قهرمان شکنی که دارند با اشخاص تاریخی بیش و کم همعصر شمرده شده اند. البته کسانی مثل کل عنایت شاه عباس، لوطی صالح جعفرخان زند، و کریم شیریه یی ناصرالدین شاه مسخره های موفق و نکته پرداز بوده اند اما به عنوان قهرمان شکن نقش جالبی در قصه های عامیانه پیدا نکرده اند.

با اینهمه کسانی که به عنوان قهرمان شکن مشهورند معلوم نیست تا چه حد واقعاً اشخاص تاریخی بوده اند. اینکه دلک در قصه های مثنوی با سید اجل فرمانروای ترمذ و در رساله دلگشای عبید با سلطان محمود غزنوی مربوط است نشان می دهد که نباید چندان شخصیت واقعی بدو منسوب کرد. نصرالدین خوجه — یا ملانصرالدین هم — که هنوز در آق شهر نزدیک قونیه قبرش باقی است در روایات مختلف گاه به عهد سلاجقه روم مربوط شده است و گاه به عهد تیمور و عثمانی های قدیم. این اختلاف، تاریخی بودن او را محل تردید می کند اما اینکه اینها را با پادشاهان و فرمانروایان معروف قدیم همعصر شمرده اند برای آنست که نقش قهرمان شکنی آنها را نشان دهند.

می توان گفت قسمت عمده داستانهای این عده، با پاره یی دیگر از داستانهای مربوط به دیوانگان، مخصوصاً در قصه های بهلول انعکاس دارد که ظاهراً یک شخص تاریخی است: چیزی از نوع اولین اسپیکل آلمانی، گریبوثی فرانسوی، دیوجانس کلبی و ایسوپس یونانی که محیط کوفه عهد عباسی و مذهب شیعه جعفریش او را پرورده قلمرو فرهنگ ایرانی نشان می دهد.

اظهار نظر مشهور او درباره یک بنای عظیم خلیفه که در باب آن به هارون گفت اگر از مال خودت ساختی اسراف است و خداوند اسرافکاران را دوست ندارد و اگر از مال غیر ساختی، ظلم است و خداوند از ظالمان بیزارست معرف طرز تلقی عامه مردم ایران است از گشادبازیهایی چنین که همیشه نشانه یی تلقی می شده است از افلاس اخلاقی عصر.

نقد و طعنه‌یی که یک بهلول یا یک دلقک بر بیعدالتی‌ها و نارواییهای اجتماعی دارد و در عطار و مثنوی و آثار نویسندگان دیگر هم گه‌گاه منعکس هست نمونه‌هایی است از طرز تفکر عامه در باب این قهرمان‌شکن‌ها که نقش عمده‌شان جز بی‌نقاب کردن تقواها و عظمت‌های دروغین نیست.

این قصه‌ها در عین حال چون عامیانه است پیش از آنکه مربوط به شخص معین باشد در واقع حاکی از تجربه‌های خلق است: تجربه‌ها که به اشکال مختلف در ضرب‌المثلها، قصه‌های امثال، قصه‌های بلند و هم در وجود قهرمانها، ضد قهرمانها و قهرمان‌شکن‌ها انعکاس دارد و تمام آنها مثل یک میراث ارزنده فرهنگی در طی توالی نسلهای انسانی و به همراه تحول و تکامل فرهنگ آنها سیر می‌کند و از دوره‌یی به دوره دیگر منتقل می‌شود.

بدینگونه طبقات عوام — کسانی که تجارب و تعالیم مدون و مرتب مدارس عصری بطور مستقیم در زندگی آنها نقش بارزی ندارد — در طی نسلهای متوالی و با ذخیره‌یی که از رسوب تدریجی دانش و معرفت طبقات ممتاز، البته بدون تعلم، بدست آورده‌اند حکمت و فرهنگ سرشار و پرمایه‌یی بوجود آورده‌اند که آن را نمی‌توان کم اهمیت تلقی کرد.

در عین حال حکمت و فرهنگ طبقات ممتاز — طبقاتی که خود را چشم و گوش و قلب این پیکر جامعه می‌شمارند — نیز مادیون این فرهنگ زنده و زندگی بخش هست. این فرهنگ زنده و زاینده در حقیقت الگویی است که تجربه تاریخ به عامه مردم عرضه کرده است تا از روی آن بهترین برخورد و طبیعی‌ترین واکنش ممکن را در کشاکش با رویدادهای محیط در خاطر داشته باشند. چه نکته‌ها که ازین فرهنگ پرمایه، از این فرهنگ مردم، در ایران نمی‌توان آموخت!

متشکرم

تهران — بهمن ماه ۱۳۵۵

پاسخ به دوستان

دوستی و عنایتی که سروران و عزیزانم در اینجا نسبت به من اظهار کردند بفدري بیش از استحقاق من بود که حتی اظهار سپاس هم در قبال آن نوعی

• این گفتار در انجمن اولیاء یک دبیرستان در تجریش ایراد شد.

قدرناشناسی خواهد بود و ناسپاسی. در واقع، اینهمه لطف و محبت درینجا در حق کسی اظهار شد، که هرگز آنچه را می‌خواست و آرزو داشت نتوانست انجام دهد. نمی‌دانم اگر خود آنچه را می‌خواست و آرزو داشت به انجام رسانیده بود آیا هیچ ممکن می‌شد بیش از این مورد تشویق و محبت واقع شود؟

راستش را بگویم من خود را بهیچوجه مستوجب اینهمه لطف دوستان نمی‌دانم و کاری هم که لایق این حسن ظن باشد انجام نداده‌ام. بعلاوه وقتی هم در مجموع آنچه انجام داده‌ام می‌نگرم توفیقی را که یافته‌ام به لطف و ارشاد همین دوستان که بیشترشان اینجا گرد آمده‌اند مدیونم. به معلمان خویش که از سالهای گرم و پرشور دبستان تا روزهای سرد و ملال انگیز دانشگاه همه‌جا مرا راهنمایی و رهنمونی کرده‌اند مدیونم. به همه مردمی که درین سرزمین زحمت کشیده‌اند، مالیات داده‌اند، و با کارمایه بازوی خویش و سرمایۀ ذهن خویش چرخهای این مملکت را گردانیده‌اند مدیونم. به همه آنهايي که مساعی آنها وسایل و اسباب توسعه فرهنگ و دانش را در سرزمین ما فراهم داشته است و به تمام نسلهایی که مایه فرهنگ و انسانیت را در تمام جهان فزونی بخشیده‌اند مدیونم. در برابر اینهمه دین هم آنچه من پرداخته‌ام سهم ناچیزیست و نمی‌دانم این لطف و محبت امروز را دیگر چطور بپذیرم و خود را شرمسار دوستان و عزیزان احساس نکنم.

البته اینجا باید اقرار کنم که امروز بخاطر همین لطف و محبت دوستان در واقع به لطف شما عزیزان بنده چند ساعت از دشوارترین و رنج‌بارترین لحظه‌های عمرم را گذرانیدم. نه اینکه خدای نکرده با این عرض خود خواسته باشم شانه را از زیر بار منت دوستان خالی کنم. نه، چنین اندیشه‌یی از من دور باد! ... اما واقع اینست که تمام حسن ظنهایی که اینجا در حق من اظهار شد برای من مایه شرمساری و حسرت بود. آخر بقول سعدی من آنم که من دادم! در تمام این لحظه‌هایی که دوستان درینجا نسبت بمن اظهار لطف می‌کردند من سرزنش وجدان خویش را می‌شنیدم که دایم در گوش دلم می‌گفت و تکرار می‌کرد که فلانی کاش واقعاً آنطور که این دوستان در حق تو گمان می‌برند بودی ... یک لحظه هم در حالی که لطف و محبت دوستان نثارم می‌شد بیاد گرفته آن مرد دین افتادم که در چنین حالی گفته بود: اللهم اجعلنی خیراً مما یظنون ولا تأخذنی بما یقولون ... خدایا مرا از آنچه آنها می‌پندارند بهتر ساز و بدانچه آنها درباره‌ام می‌گویند بر من مگیر!

اما این را هم باید اعتراف کنم که این تجربه امروز لا محاله این درس را بمن

آموخت که هرگز از اینکه در تمام عمر در وضعی نبوده‌ام که دوستان را لطف و محبت خویش را همه روزه نثارم کنند نباید دلخور باشم. داستان بهلول عاقل و حاکم کوفه را لابد بیاد دارید. می‌گویند سرزده وارد شد و برمسند حاکم نشست. فراشا و نگهبانها ریختند و با چوب و کتک او را از آن مسند مبارک بزیر آوردند. درین بین حاکم در رسید و بهلول روی به او کرد که من چند دقیقه‌ی برین مسند تکیه زدم اینهمه عذاب کشیدم خدا می‌داند فردا ازین بابت برسر تو چه خواهند آورد؟ بنده هم امروز نسبت به دوستان «عالیمقام» معدودی که دارم حالت همدردی واقعی احساس کردم. از روی تجربه دریافتم که آنها از حسن ظنی که در حقشان اظهار می‌شود و غالباً بیش از حد استحقاق آنهاست تا چه حد ممکن است مثل همین لحظه‌های رنجبار دشوار من گرفتار عقوبت وجدان باشند. مخصوصاً که برخلاف آنچه اینجا نسبت به مخلص انجام شد قسمتی از آن حسن ظنها از روی ریا هم باشد و هر روز و هر ساعت هم در حق آنها تکرار شود.

البته جای خوشوقتی است که نه این دوستان و عزیزان حاضر، هرگز در عمر خویش اهل روی و ریا بوده‌اند و نه مخلص هرگز وضع و موقعیتی داشته است که بتواند کسانی را که اهل روی و ریا بوده‌اند جلب کند. با اینهمه، می‌ترسم تمام این اظهار لطف و عنایت در حق من مبالغه‌آمیز باشد و یا خدای نکرده من خودم با تظاهر و خودنمایی، این دوستان پاکدل را در مورد خویش تا حدی گمراه کرده باشم.

درست است که در اینگونه قدردانیها حتی مبالغه‌ی هم که انجام شود بکلی بی‌هوده نیست و مایهٔ دلگرمی و تشویق رهروان جوان و نوکار می‌شود. اما من باز باید اقرار کنم که در مورد کارهای ناچیز خویش اجر خود را همیشه بیش از آنچه مستحقش بوده‌ام از مردم دریافت داشته‌ام. بعلاوه هر وقت کاری انجام داده‌ام خود آن کار و شوق و هیجانی که بهنگام انجام دادنش داشته‌ام پاداش لذت بخشی برای من بوده است و با این بهره‌ی که از کار خویش برده‌ام دیگر نمی‌بایست از دیگران هم توقع تحسین و تقدیر داشته باشم.

بدون شک اینهمه لطف و محبت امروز دوستان برای من هیجان‌انگیز و دلنواز هم بود اما آنچه بیش از هر چیز درینجا برای من مایهٔ خرسندی بیشایی می‌شد احساس این نکته بود که من بکمک همین کارهای ناچیز خویش توانسته‌ام در وجود دوستان جوان و خوانندگان نوشته‌هایم تکثیر شوم، ضرب شوم، و همراه آنها و به حقیقت در کنار آنها، همچنان مثل یک کارگر واقعی در ساختن فرهنگ انسانی همکاری کنم. البته وقتی

می‌گویم این همه لطف و عنایت دوستان را در مورد خویش تا حد زیادی مبالغه‌آمیز می‌یابم نمی‌خواهم خدای ناخواسته این عزیزان پاکیزه‌خوی را که اینجا بسرفرازی من قدم رنجه کرده‌اند به مبالغه‌گویی متهم کنم. فقط می‌خواهم عرض کنم که من خود را برای خاطر این چند جلد کتاب و این مقدار نوشته‌های ناچیز مستحق اینهمه لطف نمی‌دانم. آدم باید خود را برای فرجام کار یک نیچه آماده کرده باشد تا بتواند نظیر حرف‌هایی را که او در کتاب «مرد را ببین» (Ecce Homo) راجع به خودش می‌گوید در حق خویش — و گر چند از زبان دیگران و خیلی ملایم‌تر از آن حرف‌ها باشد — باور کند. آخر کدام انسان سالمی هست که عقلش را از دست نداده باشد و باز بخاطر اینکه فلان بن فلان را بهتر از دیگران می‌شناسد یا فلان نسخه خطی یا چاپی کتابی را زودتر از دیگران «زیارت» کرده است از خود برای خلق «بت» بسازد و از اینکه دوستان از دور و نزدیک تحسین و نیایش‌نثارش کنند احساس رضایت کند.

من پدرم یک پیشه‌ور و یک کشاورز بود و خودم هم یک کارگر ساده هستم که حرفه‌ام کار مربوط به فرهنگ انسانی است اما هرگز بخاطر آنکه حرفه‌ام این است کار خود را بیش از سایر کارها درخور قدردانی نمی‌یابم. در حقیقت شاید من کار خود را تا آنجا که توانسته‌ام جدی گرفته‌ام اما در کار فرهنگ من فقط همان اندازه جد داشته‌ام که یک باغبان یا یک آهنگر در کار خویش می‌تواند جدی و کوشا باشد. در این صورت چرا باید ادعا و غرور بیجا بخود راه بدهم. آیا حق ندارم که همواره کلام ناصر خسرو را در این مورد بخاطر بیاورم که می‌گوید و حکیمانه هم می‌گوید:

اگر شاعری را تو پیشه‌گرفتی یکی نیز بگزید خنیاگری را

البته من اگر چیزی نوشته‌ام در واقع اقتضای پیشه‌ام بوده است و تازه مگر این نوشتن چه مزیت فوق‌العاده‌یی دارد! نه آیا آنکس که نویسندگی را پیشه می‌سازد سفید را سیاه می‌کند و کاغذ ساده را به نوشته‌های پیچیده و درهم تبدیل می‌نماید؟ یاد آن عارف همولایتی خودمان جمال‌الدین لور خوش باد که می‌گویند به یک شیخ طلبه گفت: من، این سپید سیاه کن‌ها را دوست ندارم! بدون شک اگر من سیاه را سپید کرده بودم بخود حق می‌دادم که از کار خویش خرسند باشم. اما اقرار می‌کنم که لااقل در مورد خود نتوانسته‌ام این کار را انجام دهم و اگر توانسته باشم در مورد جوانان عزیزی که خوانندگان آثارم هستند تا حدی سیاه را سپید کنم و بهره‌یی از آن روشنی‌ها که در میراث فرهنگ درخشان انسانی هست و سالها چشم

مرا خیره کرده است به زوایای دلهاشان بتابانم خرسند و سرفراز خواهیم بود. این کاریست که من در همه عمر خواسته‌ام و در همه کارهای خویش نیل بدان را آرزو داشته‌ام و افسوس دارم که برای تحقق دادن آن، همواره امکانات مساعد و کافی نداشته‌ام.

متشکرم

Title ASLUL USOOL.

Author Abdul Qadir Mehrban
Fakhri.

Accession No. 18255

Call No. 297 Ab 32 A

[illegible]

مؤخره

کتاب حاضر، مثل پاره‌یی دیگر از مجموعه‌های گذشته، غیر از تعدادی مقالات محدود، شامل پاره‌یی نوشته‌ها نیز هست که هر يك از آنها در حقیقت کتابی محسوبست و با آنکه غالباً ناشر و خواننده خواسته‌اند تا آنگونه آثار جداگانه و به صورت کتابی مستقل به چاپ سپرده آید نویسنده ترجیح داده است در طی مجموعه‌ها در آید چرا که تعدد و کثرت بیش از حد عنوان را که بر شمار آثار می‌افزاید و در عین حال مجموع را تاحدی پربشان می‌سازد خوش ندارد و امیدوار است که عزیزان هم این شیوه را که شاید متضمن عیب‌های گونه‌گون نیز هست بر وی ببخشایند.

در بین نوشته‌هایی که در این مجموعه هست آنچه عنوان الا یا ایها الساقی دارد و آنچه شامل شرح گلشن راز، ادبیات تطبیقی و شرح سه غزل از حافظ می‌شود خلاصه بحثهایی است که اصل آنها با تفصیلی بیشتر و روشن‌تر در مجالس درس سالهای اخیر برای دانشجویان ادبیات، در سطوح مختلف، مطرح شده است و شکل کنونی آنها غالباً صورت موجز و فشرده آن درس‌هاست که قسمتی از آنها به وسیله دانشجویان ضبط و بازنویسی گشته است. پاره‌ایی دیگر مثل آنچه در باب تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری است و آنچه در باب کتابخانه، یا فرهنگ عامه آمده است چنانکه سبک بیان آنها نیز نشان می‌دهد سخن‌رانی‌هایی است که به دعوت محققان جوان یا مجامع دانشجویی ایراد شده است و به اقتضای صورت خطابی ذکر مآخذ و نقل مدارک در ذیل یا متن آنها ضرورت نداشته است برخی دیگر مقالات مختصر یا مفصل است که احياناً تمام یا قسمتی از آنها در مجلات جاری انتشار یافته است. مقاله راجع به هردود و نوروز تازه‌ترین آنهاست و کهنه‌ترین آنها گفتارهای نقدهایی است که از سی‌سالی پیش در مجلات ماهانه یا هفتگی وقت و بیشتر با پاره‌یی اصلاحات که احياناً جهت‌رهایی از الزامات ناظران فایق و حاکم لازم می‌نموده است و اشراف اخلاف آنها هم طی سالها هرگز قطع یا ترك نشده است نشر یافته است و اکنون نیز در پاره‌یی از آنها دگرگونی‌های دیگر نیز اجتناب‌ناپذیر بوده است. از تعدادی دیگر، که اینجا برای اولین بار انتشار می‌یابد آنچه به نام گذشته نشر فارسی خوانده شده است در واقع کتابی است که می‌بایست نمونه‌هایی از نشر گذشته نیز در دنبال آن می‌آمد و بدینگونه آنچه را به نام سیری در شعر فارسی به صورت کتاب انتشار یافته بود ادامه می‌داد و از حاصل آن دو نوعی تاریخ ادبیات ایران به وجود می‌آمد. اما گرفتاریهای گونه‌گون و محدودیت‌هایی که در امر چاپ و

کاغذ پیش آمد مجالی برای این کار باقی نگذاشت و ناچار درینجا به صورت بخشی از مجموعه حاضر به چاپ سپرده آمد.

در آنچه به نقش بر آب که تصویری از گذشته عمر نویسنده را به صورت نقشی قلم‌انداز یا طرحی بیرنگ عرضه می‌کند مربوط است باید خاطرنشان کرد که این نوشته با عجله بسیار و در طی دو سه روزی محدود تحریر شده است و به سبب اصرار و ابرام عزیزی که آن را به جد و الحاح و در مدتی بسیار کوتاه از من درخواست از بسیاری جزئیات این خاطره‌ها که شاید برای خواننده کنجکاو جالب بود ناچار خودداری شد و تنگی مجال هم بیش ازین را اقتضا نمی‌داشت. اگر مجالی در عمر باشد شاید از این فروداشت نیز در فرصتی دیگر برداشت مناسب به عمل آید که هرچند این دفتر پایان یافته است هنوز حکایت همچنان باقی است به هر حال درین نوشته پاره‌بی خاطره‌های دور و دیر هست که اکنون نیز هر بار بدانها می‌اندیشم جزئیات آنها هر بار با روشنی‌های بیشتری یا کمتر پیش نظر می‌آید و باز دیگر بار در گرداب یادها و پندارها محو می‌شود و آنچه را اینجاست نیز نباید زندگینامه نویسنده تلقی کرد و زندگانی وی نه چیز است که نزد وی به نقلی بیرزد و کنجکاو صاحب‌لی را برانگیزد.

عزیزان که طی سالها با نامه و پیام یا صحبت و حضور از من تفقد و بازجست کرده‌اند می‌دانند که درین ده سال بارها برای درمان «دیده و دل» که از دست هر دو از عهد جوانی باز به هر معنی فریادها دارم ناچار به عزیمت خارج شده‌ام. از این رو از باب نادرستی‌ها و افتادگی‌های چاپی و غیرچاپی که درین کتاب هست و با نالانی تن و جان و ناپسمانی‌های دیده و دل وقوع آنها تاحدی ناگزیر بوده است بر من خرده نخواهند گرفت و پاره‌یی ازین موارد را که در چاپ تازه تصحیح آنها در متن میسر شد اصلاح گردید و از کرم اخلاق عزیزان توقع آنست که به لطف خویش موارد مشابه دیگر را که به آن برخوردند همچنان به صلاح باز آرند تا در ضمن مطالعه در برخورد با اینگونه نادرستی‌ها پایاب شکیبایی را از دست ندهند و موارد مشابه دیگر را که احیاناً از دیده فرتوت خط فرسود من گریخته باشد همچنان به لطف طبع به صلاح باز آرند.

در مروی مستعجل که بعد از اتمام چاپ کتاب و در حقیقت بلافاصله بعد از بازگشت از يك مسافرت بالنسبه طولانی خارج، بر پاره‌یی اجزاء این کتاب انجام یافت در برخی موارد توضیحات بیشتری لازم به نظر رسید که بعضی از آنها اینجا به اجمال یاد می‌شود و حسن ظن خواننده شکبیا و برگذشت را درباره ابضاح بیشتر در آنچه احیاناً درین نوشته‌ها بیان آنها به جهات گونه‌گون تعمیری داشته است عذرخواه ابهام و ابجازی که تأمل و تعمق صورانه وی مشکل آن را رفع خواهد کرد می‌شمرم و از تطویل و تصریح بیشتر درین باب در می‌گذرم.

- صفحه ۲۴۴ / پاورقی Tandjour و Kandjour نام دو مجموعه از مآثورات بودایی در تبت است که یکی شامل یکصد و هشت و دیگری متضمن دویست و بیست و پنج مجلد

کتاب است شامل تقالید و سنت‌های باستانی. برای تفصیل بیشتر در آن باب رجوع شود به
 Salomon Reinach, orpheus/87 مقایسه شود با: جرج سارتون، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه
 دکتر صدری افشار/ ۷-۳۳۵

- صفحه ۲۴۸ پاورقی* اصل شعر که فحوای آن درین گفت و شنود مطرح بحث
 گشته است چنین است:

Der leben ist der güter hochstes nicht

Der übel grösstes aber ist die schuld

Schiller, Braut Von messina

- صفحه ۳۳۶/ پاورقی* عنوان قصه فریدریش مولر که در متن سخن از آن در میان
 می‌آید چنین است:

Adams erstes Erwachen und erste seelige Nächte

درین قصه آدم که از بهشت عدن رانده شده است خاطره نخستین روزی را که در
 بهشت چشم به جهان می‌گشاید و داستان زندگی خود را قبل از آنکه حوّا آفریده شود به
 بیان می‌آورد.

- صفحه ۴۱۳ نیوشاک که به صورت نفوشاک هم در فارسی آمده است به معنی نیوشنده
 است. بیشترین پیروان مانی به این عنوان شناخته می‌شده‌اند و آنها را به همین سبب
 سمّاعان خوانده‌اند در مقابل آنها کمترین قوم است که زهاد و خواص و گزیدگان آنهاست و
 به نام صدیقان خوانده می‌شده‌اند. نوشته حاضر اسطوره‌گونی است در باب تاریخ و
 سرنوشت انسان بر شیوه پندار یک مانوی غیرواقعی و البته نویسنده بی‌آنکه تعهدی به پیروی
 از اساطیر مانوی احساس کرده باشد از باب تفتن آن را به پیروان وی منسوب داشته است.
 - صفحه ۴۵۲ دن کیخوته قهرمان قصه سروانتس در نزد ما به پیروی از تلفظ فرانسوی
 کلمه دن کیثوت خوانده می‌شود و کتاب نیز به همین عنوان اخیر به فارسی ترجمه شده
 است. دوست دارم نوشته حاضر را به مترجم فارسی آن محمد قاضی که در کار خویش یگانه
 عصر ماست هدیه کنم.

- صفحه ۶۸۳/ پاورقی: در بخش ورق بر ورق آنچه از مقوله شعر بود به سبب
 محدودیت مجال به مجموعه دیگر موکول شد.

- صفحه ۷۱۱/ پاورقی: * اشعار حافظ درینجا در واقع زیرنویس مقاله است. این
 مقاله اولین بار در یک مجله چاپ شوروی به نام صدای شرق به چاپ رسید.

- صفحه ۷۲۵/ پاورقی: * درین یادداشت کوتاه که بر سبیل پاسخ به اقتراح یک
 مجله هفتگی نوشته شد در باب بیماری نویسنده که منجر به این گونه اندیشه‌ها شده بود به
 اشارتی اجمالی اکتفا رفته بود. چون بیش از آن در چنان یادداشت کوتاه مورد حاجت نبود و
 در واقع تفصیل تمام در آن باب نوعی خاطره نویسی یا اتوبیوگرافی می‌شد که در آن یادداشت
 و در آنچه به پاسخ آن اقتراح مربوط می‌شد ضرورت نداشت.

•

البته در باب غلطها و افتادگی‌هایی که در چاپ کتاب روی داده است جز نویسنده
 کتاب که با دل و چشمی خسته به تصحیح نمونه‌های نخست پرداخته است هیچ‌کس مسؤول
 نیست و درین باره از خواننده گرامی پوزش می‌خواهد اما قبول این مسؤولیت ناشر گرامی را

هم از شتابکاری ناسنجیده‌یی که در غیبت نویسنده در اتمام اسباب طبع ورزیده است تیرنه نمی‌کند و امیدست در چاپ حاضر تاحدی تدارک مافات گردد. به هر حال تا وقتی این گونه غلطها در نسخه باقی است «ویراستار» ناشر که لامحاله به قدر نویسنده ذرین باب مسؤول هست، «شريك غالب» کتاب محسوبست - زیرا که بیشتر سخن خود نوشته است.

آبان ماه ۱۳۶۸

طهران - عبدالحسین زرین کوب

Title ASLUL USOOL.

Author Abdul Qadir Mehrban
Fakhri.

Accession No. 18255

Call No. 297 Ab 32 A

[illegible]

Title ASLUL USOOL.

Author Abdul Qadir Mehrban
Fakhri.

Accession No. 18255

Call No. 297 Ab 32 A

[illegible]

Title Aslul Usool.

Author Abdul Syed Shah.

Accession No. 227

18255

Call No. 297

Ab 32 A

Borrower's No.	Issue Date	Borrower's No.	Issue Date
3	2		
500			
596			
206			
438			
646			
530			
3076			